@

Émile BRÉHIER

(1876 -1952)

Histoire de la philosophie

Tome II

La philosophie moderne

@

Émile BRÉHIER

(1876 - 1952)

Histoire de la philosophie

Tome II

La philosophie moderne

T A B L E D E S M A T I È R E S — I I

◄ I. LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE ►



@.

◄ II. LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE ►

@

CHAPITRE XV. — Troisième période (1775-1800) (*suite*) : Kant et la philosophie critique.



◄ III. LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE - ►

PÉRIODE DES SYSTÈMES (1800-1850)

@



◄ IV. LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE APRÈS 1850 ET ►

LE VINGTIÈME SIÈCLE

@

PREMIÈRE PÉRIODE (1890-1930)



I

LE
DIX-SEPTIÈME
SIÈCLE

.@.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DU XVII[e] SIÈCLE

I. — LA CONCEPTION DE LA NATURE HUMAINE : AUTORITÉ ET ABSOLUTISME

@.

p.1 Jamais siècle n'a eu, moins que le XVII[e] siècle, confiance dans les forces spontanées d'une nature abandonnée à elle-même : l'homme naturel, celui qui est livré sans règle au conflit des passions, où en trouver plus misérable peinture que chez les politiques et moralistes du siècle ? Hobbes s'accorde là-dessus avec La Rochefoucauld, et La Rochefoucauld avec le janséniste Nicole ; pour Hobbes, les sinistres bêtes de proie que sont les hommes à l'état de nature ne peuvent être matés que par un souverain absolu ; et les jansénistes ne sauraient admettre que nul mouvement de charité et d'amour vienne d'ailleurs que de la grâce divine chez l'homme livré, par le péché, à la concupiscence.

Aussi bien, le XVII[e] siècle est celui de la contre-réforme et de l'absolutisme royal. La contre-réforme met fin au paganisme de la Renaissance ; c'est l'épanouissement d'un catholicisme qui voit une tâche nécessaire dans la direction des intelligences et des âmes ; l'ordre des Jésuites fournit des éducateurs, des directeurs de conscience, des missionnaires ; il a en France plus de deux cents écoles ; le thomisme, sous la forme qu'il prend chez le jésuite Suarez, est partout enseigné et arrive à supplanter, même dans les universités des pays protestants, la p.2 doctrine de

Mélanchthon. La contre-réforme est un mouvement qui vient de Rome, et dont le succès est assuré par des initiatives privées : la royauté, elle, est, en France, gallicane, en Angleterre, anglicane. Pourtant c'est le pouvoir royal même qui, en France, ne recule pas devant des moyens violents pour assurer l'unité religieuse, jusqu'à ce que la révocation de l'édit de Nantes supprime purement et simplement le protestantisme.

L'absolutisme du roi n'est pas le pouvoir d'un individu fort, capable, par son prestige personnel ou par des moyens violents, de retenir ses sujets dans l'obéissance ; c'est une fonction sociale, indépendante de la personne qui l'exerce, et qui persiste, alors même que, pendant de longues minorités, de tout-puissants ministres exercent le pouvoir au nom du prince ; cette fonction sociale, d'origine divine, impose des devoirs plus encore que des droits ; et le roi absolu de droit divin, mais asservi le premier à sa tâche par l'élection de Dieu, est aux antipodes du tyran de la Renaissance.

Donc ces disciplines, religieuses ou politiques, sont des disciplines admises, consenties, dont la nécessité est comprise autant que les bienfaits. La rigidité de la règle n'est point esclavage, mais armature, sans laquelle l'homme tombe, désarticulé, incertain comme le Montaigne des Essais. Le cérémonial le guide dans les relations sociales, comme le rituel à l'église.

Il y a des résistances pourtant, et nombreuses ; en Angleterre, l'absolutisme de droit divin se heurte par deux fois à la volonté commune, et il succombe ; en France l'unité religieuse n'est établie qu'au prix de persécutions ; la Hollande, pendant tout le XVIIe siècle, sert d'abri aux persécutés de tous les pays, aux juifs d'Espagne et de Portugal, aux sociniens de Pologne, plus tard aux

protestants de France ; abri précaire d’ailleurs où ils sont souvent menacés ; la religion catholique est elle-même minée, dans son pays d’élection, en France, par la querelle du jansénisme et du molinisme, et, à la fin du siècle, par l’affaire du mysticisme de Mme Guyon. Derrière ces faits, qui éclatent au p.3 jour, se cache un travail de pensée qui se traduit par des milliers d’incidents, des milliers de livres ou de libelles aujourd’hui oubliés. Les réclamations en faveur de la liberté et de la tolérance n’ont pas commencé au XVIIIe siècle ; elles n’ont cessé de se faire entendre tout au long du XVIIe siècle, en Angleterre et en Hollande surtout, et le siècle s’achève sur l’âpre discussion entre Bossuet, qui soutient le droit divin des rois, et le ministre protestant Jurieu qui défend la souveraineté du peuple.

Pourtant, à y regarder d’un peu plus près, ces réclamations et ces débats portent la marque du siècle : ces réclamations ne sont pas celles d’individualistes en faveur du respect de leurs opinions particulières.

A cet égard, une des productions les plus caractéristiques du siècle est le *De jure belli et pacis* (1625) de Hugo Grotius (1583-1645), l’auteur de la doctrine du droit de la nature, qui prétend trouver des règles universelles et obligatoires pour tous les hommes jusque dans les relations de violence qu’il y a entre eux ; ce n’est pas au nom des individus, c’est au nom de la raison impersonnelle qu’on se place pour décider si une guerre est juste ou injuste, si le prince a le droit d’imposer ou non une religion à ses sujets, et quelle est l’étendue légitime de son pouvoir. Partout où Machiavel voyait des conflits de forces individuelles, qui ne pouvaient se trancher que par la violence, Grotius voit des relations définies de droit. Le droit naturel est un ordre de la raison qui commande ou défend une action, selon son accord ou son désaccord avec la nature de l’être raisonnable ; c’est une règle sans aucun arbitraire et que Dieu même ne

pourrait changer. A ce droit naturel se joint le droit positif, qui est établi soit par Dieu, lorsqu'il s'agit de la religion positive, soit par le souverain, lorsqu'il s'agit de la législation civile : la grande et seule règle du droit positif est de ne pas contredire le droit naturel. En revanche, dans ces limites, il est de droit naturel de respecter le droit positif. Par là, le système de Grotius conclut, dans une très large mesure, à l'obligation de respecter les pouvoirs établis. p.4 Par exemple, il n'admet pas du tout le droit de résistance du peuple contre le souverain ; en effet la raison pour laquelle le peuple s'est réuni en société et s'est donné un souverain, c'est que les individus sont trop faibles pour subsister solitaires ; or, rien n'empêche qu'il ne donne à son souverain la puissance suprême, celle qu'un maître a sur ses esclaves. On voit le sens de cette tentative : justifier, aux yeux de la raison, certains droits positifs, droit de guerre, droit de punir, droit de propriété, droit de souveraineté. Le droit n'est pas fait pour rendre les hommes indépendants les uns des autres, mais pour les lier entre eux. Et si Grotius réclame la tolérance envers toutes les religions positives, il ne l'admet plus quand il s'agit des athées et des négateurs de l'immortalité de l'âme : il y a une religion naturelle qui oblige, comme le droit naturel.

C'est dans le même esprit que se pose la question de la tolérance. En Angleterre, par exemple, les plaidoyers pour la tolérance sont de deux sortes : ou bien ils émanent d'hommes qui croient arriver à retrouver la raison par une religion naturelle assez compréhensive pour unir toutes les églises, et mettre fin aux dissentiments ; ou bien ils réclament la liberté d'interprétation de la Bible, la Bible « seule religion des protestants », proclame Chillingworth. Au premier courant, appartient Herbert de Cherbury, qui, dans le *De Veritate* (1628), se propose un moyen de faire cesser les controverses religieuses et de venir à bout de « l'opiniâtreté avec laquelle le misérable homme embrasse

toutes les opinions des docteurs ou les rejette toutes, comme ne sachant point faire le choix [2] » ; ce choix s'opérera en distinguant les notions communes, qui sont primitives, indépendantes, universelles, nécessaires, certaines, de toutes les croyances adventices. Ces notions communes forment un véritable *credo,* affirmant une puissance souveraine qui doit être l'objet d'un culte, enseignant que ce culte consiste surtout en p.5 une vie vertueuse, que les vices doivent s'expier par le repentir, et qu'ils seront châtiés après la mort, comme la vertu sera récompensée : religion naturelle qui établit la paix universelle, non sans une sévère critique de l'illusion des « révélations particulières », et surtout de la prétendue nécessité d'une grâce divine, particulière à chacun, pour son salut. A la fin du siècle, Locke ne tient pas un autre langage.

Dans le second courant se maintient l'esprit de libre examen de la Réforme ; mais encore ce libre examen n'est-il fait, dans l'intention de ceux qui le défendent, que pour supprimer graduellement, par une critique indépendante, tout ce que Bossuet appelait « opinions particulières » et « variations » ; c'est donc un moyen d'arriver à la « catholicité », bien que par une voie différente de celle de l'autorité. Cette liberté, avec les conflits qu'elle suppose, apparaît à Milton (*Areopagitica,* écrit en 1647, après la victoire de Cromwell) la condition d'une vérité, qui doit se conquérir par un progrès continu ; les eaux de la vérité « se corrompent dans les mares boueuses de l'orthodoxie et de la tradition [3] ». Sans doute, la vérité prend des formes changeantes et « peut-être met-elle sa voix à l'unisson des temps » ; ce n'est pas là du scepticisme ; la vérité en elle-même reste « ce qu'il y a de plus fort après le Tout-puissant ».

Si la tolérance est liée à un fort sentiment religieux, qui unit les hommes, inversement le scepticisme des libres penseur amène l'intolérance religieuse, autre manière d'arriver à l'unité : ce sont eux, les disciples de Machiavel, qui soutiennent la nécessité d'une religion d'État ; Hobbes nous en donnera l'exemple ; et James Harrington, dans son *Oceana,* décrit une Église d'État, qui contrôlera la formation du clergé dans les universités. Inversement, c'est dans des milieux religieux que s'est formée en Angleterre l'idée d'un État laïque, complètement indépendant p.6 des choses religieuses [4] : ce sont des anabaptistes qui, au début du siècle, proclament qu'une église nationale, à laquelle on appartient de naissance, est en contradiction avec la foi, don personnel du Saint-Esprit ; ce sont eux qui prêchent la révolte contre les princes intolérants.

Malgré tous ces conflits, partisans de la religion naturelle et soutiens de la révélation, défenseurs de la tolérance et apologistes de la religion d'État, recherchent la même chose, une unité capable de lier et de retenir ensemble les individus.

Le socinianisme, lui aussi, ce mouvement qui, dès la fin du XVIe siècle, se répand de Pologne en Hollande et en Angleterre, repousse tout ce qui, dans la religion, est sujet à controverse et à dissentiment : c'est comme un nouvel arianisme, auquel donne son nom l'Italien Fauste Sozzini, italien réfugié en Pologne en 1579 : négateurs de la Trinité, de la divinité du Christ, de la valeur sacramentelle de l'Eucharistie et du baptême des enfants ; négateurs, surtout, de la théorie de la satisfaction d'après laquelle la justice de Dieu ne pouvait être satisfaite que par la passion de son propre fils, les sociniens simplifient la religion, en en supprimant tous les mystères et le côté surnaturel : non qu'ils refusent de l'appuyer sur la révélation des Écritures, mais parce qu'« ils pensent ne pas exclure la raison mais

l’inclure, en affirmant que la sainte écriture suffit au salut ». Et, à cette rationalité des croyances se joint la réclamation de la tolérance, dont ils font la condition de la stabilité sociale : « Quand le lien, écrivent-ils aux États de Hollande (1654), qui tient sous une loi égale tous ceux qui ne sont pas du même avis sur les choses divines, commence à se rompre, tout s’écroule et tout rétrograde. »

Les Arminiens ou Remontrants qui, à partir du synode de Dordrecht (1618), se détachent du calvinisme, cherchent parallèlement à effacer de la théorie de la grâce tout ce qu’il y a p.7 en elle de mystérieux, d’incommensurable avec les notions humaines de justice : Arminius (1560-1609) nie le « décret absolu » de Dieu, qui, selon Calvin, se résout, sans aucun motif intelligible pour nous, à sauver les âmes qu’il lui plaît ; et il oppose à son adversaire Gomar (1563-1641) que chacun doit être responsable de la sanction qu’il peut encourir.

Par un autre biais, les catholiques cherchent, eux aussi, et passionnément, l’unité. Ils ne la trouvent que dans l’autorité de source divine, dans la tradition continue et la discipline de l’Église, tandis que les sectes dont nous venons de parler l’appuyaient sur la raison. Le débat sur la grâce, qui met aux prises jansénisme et molinisme à partir de 1640, est un débat entre des théologiens qui s’accusent les uns les autres d’être infidèles à la tradition ou de manquer à la discipline : il s’agit, dans un pareil conflit, de la vie chrétienne elle-même, et non pas de discussions théoriques.

D’ailleurs c’est la politique constante des Jésuites de transporter le débat du terrain doctrinal et dogmatique sur celui de la discipline : et ils firent condamner Port-Royal non pas pour avoir soutenu tel ou tel dogme sur la grâce, mais

pour avoir résisté à l’autorité du pape et à celle du roi. Dès 1638, si Richelieu, à leur instigation, emprisonne Saint-Cyran au fort de Vincennes, c’est parce qu’il avait soutenu contre les Jésuites les droits de la hiérarchie séculière.

C’est bien en effet la question des limites de l’autorité spirituelle que met en jeu le principal incident de cette lutte. Le syndic de la Faculté, P. Cornet, en 1649, présente à la Faculté cinq propositions sur la grâce efficace, dans l’intention de faire condamner la doctrine soutenue par Jansénius et ses partisans, mais sans pourtant en nommer l’auteur : ces cinq propositions sont condamnées en 1653 par le pape Innocent X. Mais cette décision, acceptée d’ailleurs sans protestation par Arnauld et ses amis, ne suffit pas aux Jésuites, qui veulent en outre que ces cinq propositions soient reconnues comme extraites de p.8
l’*Augustinus* de Jansénius. A la question du droit : ces cinq propositions sont-elles hérétiques ? vient donc s’ajouter la question de fait : sont-elles dans Jansénius ? Pour établir la créance du droit, il n’y a d’autre méthode que l’autorité ; mais pour établir celle du fait, seule compte l’expérience. Or, en 1654, une assemblée d’évêques décide que les cinq propositions sont dans l’*Augustinus*, non parce qu’ils les y ont trouvées, mais parce que la bulle de 1653 semble bien les rapporter à Jansénius ; en 1655, le pape Alexandre VII renouvelle la condamnation en traitant d’« enfants d’iniquité » ceux qui ne croient pas que les propositions sont dans Jansénius ; et un formulaire est rédigé, qui arme à la fois le droit et le fait et qui doit être signé par tous les ecclésiastiques et religieux de France ; en 1665, une nouvelle bulle prescrivit la signature du formulaire en défendant de l’accompagner d’aucune restriction.

Les religieuses de Port-Royal protestèrent toujours que, parfaitement soumises au pape quant au droit, elles ne

pouvaient affirmer l’existence d’un fait qu’elles n’étaient pas en mesure de contrôler par elles-mêmes.

Quant au fond du débat, à la théorie de la grâce, il s’agit bien, pour les partisans de Port-Royal (que l’on appelait, malgré eux, des jansénistes), de faire mesurer à l’homme toute sa faiblesse lorsqu’il est isolé et séparé du principe universel des êtres.

L’homme ne peut apprendre ce qu’il est et ce qu’il peut que par la révélation, et le pouvoir de sa volonté vers le bien ne s’exerce effectivement que sous l’influence d’une grâce efficace : forme aiguë de l’hostilité profonde entre l’humanisme naturaliste de la Renaissance, prétendant trouver dans les merveilles de l’antiquité le témoignage du pouvoir de la nature humaine, et les conditions de la vie chrétienne ; forme nouvelle cependant et bien actuelle : car il faut remarquer que le jansénisme laisse passer et même favorise tout ce qu’il y a de vivant et de fécond dans le courant intellectuel venu du XVIe siècle. Nicole dit de la géométrie : « Son objet n’a aucune liaison avec la p.9 concupiscence [5]. » Il y a ainsi tout un ensemble de sciences, les sciences des choses du monde matériel, astronomie, physique, où l’intérêt de notre amour-propre n’a point de part, et où la lumière naturelle, qui n’est pas diminuée par le péché, permet à l’homme de trouver par lui-même la vérité. Arnauld va même plus loin, en concédant qu’une société, quelle qu’elle soit, ne saurait exister sans observer des maximes de justice, provenant d’une loi naturelle dont la connaissance est innée en l’homme. Les jansénistes, en cela encore hostiles à la scolastique, acceptent tout de l’innéisme de la Renaissance : ce sont, à leur manière, des humanistes.

Seulement les vérités connues par la lumière naturelle et la conduite inspirée par elle ne peuvent nous justifier devant

Dieu et nous sauver. Arnauld réfute, en 1641, le livre de La Mothe le Vayer, *De la vertu des payens*, où l'auteur, faisant étalage des grands exemples de l'antiquité, amenait à conclure à l'inutilité du salut par le Christ [6] : vertus stériles et tout apparentes, répond Arnauld, si l'on en cherche les mobiles : ambition, vanité, recherche d'une satisfaction intérieure, en somme le péché fondamental qui consiste à croire à sa propre suffisance. C'est que rien ne ressemble plus aux effets de la charité que ceux de l'amour-propre. « Dans les États où (la charité) n'a point d'entrée parce que la vraie religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sûreté et de commodité que si l'on était dans une république de saints [7]. » C'est que l'amour-propre « imite les principales actions de la charité », et produit « l'honnêteté humaine », humilité, bienfaisance, modération. Les jansénistes adoptent les mêmes vues que le duc de La Rochefoucauld, dont les célèbres *Sentences et maximes morales* sont composées en 1665. On sait le témoignage que ce p.10 grand seigneur a rendu sur lui-même : « Je suis peu sensible à la pitié, et je voudrais ne l'y être point du tout. Cependant il n'est rien que je fisse pour le soulagement d'une personne affligée ; et je crois aussi que l'on doit tout faire jusqu'à lui témoigner même beaucoup de compassion de son mal... ; mais je tiens aussi qu'il faut se contenter d'en témoigner et se garder d'en avoir [8]. » Quel meilleur commentaire pourrait-il y avoir des vues jansénistes !

S'il en est ainsi, il n'y a pas d'autre morale, d'autre vertu que la morale et la vertu chrétiennes : elles doivent être séparées de la vie du monde, qui a ses règles à part ; mais elles ne trouvent aucun appui dans la nature ni dans la société ; elles ne sont possibles que par une sorte de transmutation de notre volonté sous l'influence de la grâce divine ; influence irrésistible, et qui pourtant ne détruit pas, qui fortifie au contraire le libre arbitre, s'il est vrai que Dieu

et l'âme ne sont pas deux réalités juxtaposées et extérieures l'une à l'autre, mais, sous l'influence de la grâce, se pénètrent et s'unissent intimement.

II. — LA CONCEPTION DE LA NATURE EXTÉRIEURE :

GALILÉE, GASSENDI ET L'ATOMISME

@

Ainsi l'idée que l'homme se fait de sa propre nature se transforme : la fougue individualiste de la Renaissance est bien passée ; on croit que l'individu doit s'appuyer sur l'unité et l'ordre, que cette unité soit celle de la raison ou de l'autorité. L'image qu'il se fait de la nature extérieure ne change pas moins : la spontanéité vivante, jaillissante qu'y voyait un Bruno, est remplacée par les règles rigides du mécanisme ; l'animisme de la Renaissance, que Campanella représente encore, ne laisse que de faibles traces ; non seulement on retire la vie à la nature, mais p.11 Descartes la retire même, si l'on peut dire, à l'être vivant, dont il fait une simple machine. Les formes substantielles d'Aristote sont condamnées même dans les universités ; à Leyde, dès avant 1618, on se demande ce que sont ces êtres « réellement distincts de la matière et pourtant matériels, si ce n'est pas une partie de la matière qui se change en forme, si la forme ne préexiste pas dans la matière, comme dans une poutre le banc qu'on en fait [9] ».

Partout domine une conception mécanistique, qui écarte de la nature tout ce qui pourrait ressembler à une spontanéité vivante. Cette tendance domine aussi bien

Galilée, Hobbes ou Descartes que des philosophes plus obscurs, rénovateurs de Démocrite ou d'Épicure, Gassendi, Basson ou Bérigard.

Galilée (1564-1642) n'est pas précisément l'auteur d'une théorie du mécanisme universel ; mais il y conduit, en créant une science physicomathématique de la nature, capable de prévoir les phénomènes. Il ne dit pas ce que sont les choses ; mais il montre, par l'épreuve, que les mathématiques, avec leurs triangles, leurs cercles et leurs figures géométriques, sont le seul langage capable de déchiffrer le livre de la nature. Il s'intéresse plus à cette méthode de déchiffrement qu'à la nature des êtres ; la « méthode compositive » réunit en une seule formule mathématique un grand nombre de faits observés, comme dans les formules qu'il découvre des lois de la pesanteur, et la « méthode résolutive » permet de déduire de ces lois un grand nombre de faits. Pour la première fois, nous trouvons une idée nette et pure de la loi naturelle comme relation fonctionnelle ; et à partir de ce moment, les progrès des mathématiques vont marcher de pair avec ceux de la physique, ce qui imposera au philosophe une nouvelle manière de poser le problème du rapport de l'esprit, auteur des mathématiques, et de la nature qu'il interprète par elles. D'autre part, ces méthodes ne sont possibles p.12 que par la mesure exacte des phénomènes, et les données numériques de l'expérience sont les seules qui compteront lorsqu'il s'agit de trouver les lois. Galilée est porté par là à considérer comme seule réalité véritable ce qui se mesure : on voit donc revivre chez lui les idées de Démocrite ; les qualités sensibles, comme la couleur ou l'odeur, ne sont point dans les choses, car on peut se représenter les choses sans elles ; le son, la chaleur ne sont, en dehors de l'esprit, que des modes du mouvement. Galilée est incliné pour la même raison vers la théorie corpusculaire de la matière, sans la croire pourtant certaine. Il soutient aussi le système de

Copernic, dont il cherche des preuves expérimentales ; et l'on sait qu'il fut condamné par l'Inquisition, en 1632, à abjurer son opinion devant le SaintOffice. On voit donc comment le mécanisme universel s'insinue chez Galilée, comme une découverte technique et non comme une nécessité fondée sur la nature de l'esprit et des choses ; il laisse, pour cette raison, subsister dans sa pensée bien des éléments vieillis, tels que la distinction d'Aristote entre mouvement naturel et mouvement violent, et la tendance spontanée de l'astre à un mouvement circulaire (ce qui est la négation implicite du principe d'inertie, fondement du mécanisme universel).

Le mouvement atomiste et antiaristotélicien que l'on voit se dessiner en France au début du XVIIe siècle, et qui fait suite d'ailleurs à l'atomisme de la Renaissance, témoigne de la même tendance. Sébastien Basson, dans un livre dont le titre même est agressif (*Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII, in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur, et Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur*) nous présente une image de l'univers où l'on voit des parties élémentaires de nature différente, qui sont d'ailleurs des surfaces comme dans le *Timée,* plutôt que des corpuscules comme chez Démocrite. Ces atomes, agrégés en corps, ne sont point dans le vide, mais ils baignent dans un éther fluide et continu, qui est l'agent p.13 moteur par lequel s'exerce la puissance divine. On voit, par cette hypothèse de l'éther, avec quelle timidité s'introduit ici la physique mécaniste.

Claude Bérigard (1578-1663), un Français professeur à Padoue, publia dans le *Circulus Pisanus* (1643), une série de commentaires sur la physique d'Aristote, où il lui opposa la physique corpusculaire sous la forme où elle se présentait chez Anaxagore ; il imagine une infinité de corpuscules qualitativement différents ; comme Descartes, et à la

différence de Démocrite, il admet le plein et explique le mouvement par un anneau continu de corps où chacun remplace immédiatement le précédent (la physique d'Anaxagore était d'ailleurs elle-même une physique des tourbillons). Le *Democritus reviviscens* (1646) de Jean Magnien, un Français professeur à Pavie, admet des atomes à la fois indivisibles et pourtant capables de changer de forme : il est ici guidé par une théorie d'Épicure, celle des *minima* ; on sait que, d'après cette théorie, l'atome n'est pas simple, mais composé de très petites parties, dont la disposition, relativement les unes aux autres, produit la forme de l'atome ; Magnien a ajouté l'hypothèse que cette disposition intérieure peut changer bien que le nombre des minima reste identique pour un seul atome. Quant à la cause motrice des atomes, le fait qu'il la cherche dans la sympathie des atomes entre eux ou dans la tendance des atomes à se réunir pour produire un corps d'une essence déterminée, prouve combien son mécanisme, à lui aussi, était timide. Il est curieux que l'on ne voit pas un seul de ces atomismes trouver dans le choc la raison du mouvement ; l'éther de Basson, le tourbillon de Bérigard, les sympathies de Magnien montrent à quel point l'idée du mécanisme universel était peu nette, lorsque Descartes la forgea à nouveau.

A la fois plus rapproché de Lucrèce et plus lié au mouvement d'idées contemporain est l'atomisme de Pierre Gassendi (1592-1655), dont les explications de détail des phénomènes p.14 rivalisèrent longtemps avec celles de Descartes. Gassendi, prévôt du chapitre de Digne, est un amateur d'observations astronomiques, un partisan du système de Copernic, un correspondant de Galilée, à qui il écrit pendant son procès au Saint-Office : « Je suis dans la plus grande anxiété sur le sort qui vous attend, ô vous la plus grande gloire du siècle... ; si le Saint-Siège a décidé quelque chose contre votre opinion, supportez-le comme il

convient à un sage. Qu'il vous suffise de vivre avec la persuasion que vous n'avez cherché que la vérité. » De l'épicurisme, il admet la théorie sensualiste de la connaissance ; il reproche à Descartes son innéisme et surtout sa prétendue idée de Dieu, puisque Dieu reste incompréhensible à un esprit assujetti aux images sensibles ; à Herbert de Cherbury, il objecte que la recherche de la nature intime des choses vient d'une intempérance dans notre désir de connaître, et que la connaissance humaine doit se borner à ce qui est indispensable à la vie, c'est-à-dire aux qualités extérieures qui tombent sous les sens, seul l'artisan des choses en peut connaître la nature [10]. Son atomisme ne présente aucune originalité ; c'est celui de Lucrèce et des *Lettres* d'Épicure, avec ses atomes invisibles, de forme variée, et plongés dans le vide. Il y a seulement deux traits qui le distinguent : quant au principe du mouvement inhérent à l'atome, la pesanteur, Gassendi en fait « une propension au mouvement, inengendrée, innée, impossible à perdre », donnée à l'atome par Dieu ; tous les atomes sont animés dans le vide d'une vitesse également rapide, et les rencontres des atomes ont pour effet de faire changer la direction du mouvement, non le mouvement lui-même : ce qui est directement contraire aux principes de la mécanique cartésienne, qui fait dépendre la vitesse après le choc, non seulement de la vitesse, mais de la masse des corps qui se rencontrent. Il s'ensuit en tout cas qu'il n'y a nul corps au repos ; dans ceux que l'on croit au repos, p.15 il y a des mouvements intestins très rapides mais de très faible amplitude. Le second trait distinctif, c'est d'admettre que l'univers est un tout ordonné et régulier, qui ne peut être dû à un concours fortuit d'atomes, mais exige un Dieu tout-puissant pour l'expliquer. A l'atomisme épicurien se trouve donc superposée une théologie qui introduit la finalité. De même à la théorie matérialiste de l'âme d'Épicure, Gassendi

superpose une théorie spiritualiste : l'âme motrice, végétative et sensitive n'est en effet qu'un corps très subtil et ténu, et la sensation notamment, s'explique assez par l'impression que font sur cette substance les *idola* émis par chaque corps ; mais au-dessus de cette âme qui périt avec le corps, il y a une substance incorporelle, capable de réflexion sur soi, de raison et de liberté.

Une pareille combinaison de mécanisme et de spiritualisme si infidèle à l'esprit authentique d'Épicure, est caractéristique de l'époque : la nature est laissée et abandonnée à son mécanisme ; devenue objet de l'intelligence qui la pénètre, elle est comme désertée par l'esprit qui n'y trouve nul soutien. On en verra mieux les conséquences chez Descartes et chez Hobbes.

III. — L'ORGANISATION DE LA VIE INTELLECTUELLE :

LES ACADÉMIES ET RÉUNIONS SCIENTIFIQUES



Les aspirations du siècle se traduisent par un profond dégoût pour cette lutte des sectes, qui avait passionné la Renaissance ; il ne s'agit plus maintenant de méditer les textes de Platon ou de Plotin ; La Mothe Le Vayer considère comme un des résultats les plus importants de sa « sceptique chrétienne » de renvoyer dos à dos Platon et Aristote, opposés, l'un et l'autre, à la théologie, et de laisser ainsi « l'âme du sceptique chrétien comme un champ défriché et purgé de mauvaises plantes [11] ». p.16 Ce dégoût

des sectes correspond à un recul très marqué de l'étude du grec : sauf l'exception de Port-Royal, les méthodes d'éducation ne comportent pas cette étude : on craint l'esprit païen qui s'introduit avec elle. Le grand pédagogue tchèque Comenius (1592-1670) ne l'admet pas dans son plan d'études, mais il ne veut pas non plus des auteurs latins dangereux. « A l'exception de Sénèque, Épictète, Platon, et autres maîtres semblables de vertu et d'honneur, il voudrait voir bannir des écoles chrétiennes les autres auteurs païens [12]. » Les études antiques réduites, ou presque, au latin, ne veulent rien de plus que former le goût littéraire, aider, par des formules bien frappées, l'éducation morale, et donner l'habitude de la langue scientifique courante ; c'est là ce que Descartes a retenu de ses études classiques chez les Jésuites, c'est-à-dire rien qui puisse servir à la formation philosophique. Le mépris des philosophes pour l'érudition atteint au comble chez Malebranche ; et, à la fin du siècle, Locke retranche le grec de son plan d'éducation.

L'antiquité grécolatine est donc, par son particularisme sectaire, autant à craindre pour la science que pour la piété solide ; la philosophie cherche la véritable universalité. Elle en trouve le type dans les techniques mathématiques et expérimentales, qui se développent sans lien d'aucune sorte avec aucune philosophie connue. Cavalieri, Fermat et Harvey, et déjà au siècle précédent, Ambroise Paré et Bernard Palissy, sont aussi indépendants des philosophes de leur temps qu'Archimède, Apollonius ou Héron d'Alexandrie pouvaient l'être des Stoïciens leurs contemporains. Il n'est, de toute évidence, rien de plus inutile à ces progrès effectifs de l'intelligence dans les mathématiques et les sciences de la nature que les théories de l'intelligence élaborées au Moyen âge et que la pratique d'une dialectique destinée à faire voir l'accord ou le désaccord entre les opinions.

p.17 La philosophie abandonne, dans ses exposés, tout appareil technique. Discours, essais, méditations, conversations ou dialogues, ce sont des formes littéraires que l'humanisme du XVIe siècle avait fait revivre en les empruntant à l'antiquité chrétienne ou païenne ; ce sont ces formes, directes, sans discussion scolaire, qui ont la faveur des penseurs du XVIIe siècle : Descartes ne voulait-il pas qu'on lût d'abord ses *Principes* comme on lit un roman ? Bacon, grand admirateur de Machiavel, a, comme Montaigne, écrit des *Essays*, où il a mis toute son expérience d'homme de cour et d'homme du monde.

Cette généralité, nous la trouvons même dans la destinée extérieure des grands philosophes, qui ne sont rien moins que des hommes d'école : Bacon, un homme de cour qui dépensa tant d'activité à soutenir dans la pratique judiciaire les tentatives d'absolutisme de Jacques Ier ; Descartes, un gentilhomme français qui vit dans la retraite ; Hobbes, secrétaire d'un grand seigneur anglais et souvent en voyage sur le continent ; Spinoza, juif chassé de la synagogue, qui gagne sa vie au polissage des verres de lunette ; Malebranche, un religieux de l'Oratoire ; Leibniz, ministre d'un petit prince allemand, l'esprit toujours rempli de vastes projets politiques ; Locke, représentant de la bonne et libérale bourgeoisie anglaise.

C'est en dehors et à l'écart des universités que se forment des milieux intellectuels nouveaux, d'abord des cercles privés, comme la société de savants et de philosophes que réunissait autour de lui le P. Mersenne, de l'ordre des Minimes, l'ami et le correspondant de Descartes, celui dont Pascal dit : « Il a donné l'occasion de plusieurs belles découvertes, qui peut-être n'auraient jamais été faites s'il n'y eût excité les savants. » Puis vient l'Académie des Sciences (1658), qui naît de ces réunions privées qui

commencèrent chez le baron de Montmor, en 1636, et où fréquentaient Roberval, Gassendi et les deux Pascal [13]. p.18 Même mouvement en Italie où l'Académie des Lincei, fondée en 1603, accueillait Galilée en 1616, où le *Cimento*, fondé à Florence en 1657, se mettait en relation avec l'Académie parisienne pour lui communiquer le résultat de quelques-uns de ses travaux [14]. En Angleterre la Société royale de Londres réunit, dès 1645, tous ceux qui traitent de « matières philosophiques, physique, anatomie, géométrie, astronomie, navigation, magnétisme, chimie, mécanique, expériences sur la nature », en prenant pour règle que « la société ne fera siens aucune hypothèse, aucun système, aucune doctrine sur les principes de la philosophie naturelle, proposés ou mentionnés par un philosophe quelconque, ancien ou moderne ». Avant tout, ils ne veulent pas s'exposer « à donner comme générales des pensées qui leur sont particulières » ; l'expérience seule décide [15]. C'est enfin dans la dernière année du siècle que Leibniz fonde à Berlin une Société des sciences qui devient plus tard Académie.

Des correspondances, volumineuses comme celles de Descartes et de Leibniz, dont les lettres sont souvent de véritables mémoires, témoignent de l'activité des échanges intellectuels. Mais, dans la seconde moitié du siècle, il se crée en outre une presse d'informations scientifiques ; en France, en 1644, le *Journal des Savants* ; en 1684, les *Nouvelles de la République des Lettres,* revue créée par Bayle, qui devient de 1687 à 1709 l'*Histoire des ouvrages des savants,* rédigée par des protestants. Les jésuites ont la leur : les *Mémoires de Trévoux,* qui commencent en 1682. Enfin, Leibniz fonde à Leipzig, en 1682, les *Acta eruditorum.*

Rien n'est analogue, dans le passé, à cet effort collectif, continu, tenace, vers une vérité d'ordre universel et pourtant humaine. Les trente années qui s'écoulent de 1620

à 1650 sont des années décisives pour l’histoire de ce mouvement ; Bacon fait paraître le *Novum organum* (1620) et le *De dignitate et* p.19 *augmentis scientiarum* (1623) ; Galilée écrit son *Dialogo* (1632) et ses *Discorsi* (1638) ; Descartes publie le *Discours de la méthode* (1637), les *Méditations* (1641) et les *Principes* (1644) ; la philosophie du droit et la philosophie politique font l’objet des travaux de Grotius (*De jure belli ac pacis,* 1623) et de Hobbes (*De cive,* 1642). Tous ces travaux indiquent que l’ère de l’humanisme de la Renaissance, qui a toujours plus ou moins confondu l’érudition avec la philosophie, est décidément close ; et un rationalisme commence qui prend pour tâche de considérer la raison humaine non pas dans son origine divine, mais dans son activité effective.

Cette raison sera-t-elle ce principe d’ordre, d’organisation cherché par tous au XVIIe siècle ? Sera-t-elle capable, si elle est bien conduite », de faire progresser les connaissances humaines et même, par delà, d’introduire une union sociale entre tous les hommes ? Telle est la question qui fait l’intérêt durable de la vaste expérience spirituelle qui commence alors.



CHAPITRE II

FRANÇOIS BACON

ET LA PHILOSOPHIE EXPÉRIMENTALE

I. — VIE ET OUVRAGES DE BACON

@

p.20 François Bacon (1561-1626), fils du garde du grand sceau, Nicolas Bacon, fut destiné par son père au service de l'État ; élu à la Chambre des communes dès 1584, nommé par Élisabeth conseiller extraordinaire de la Couronne, il atteignit les plus hautes charges judiciaires pendant le règne de Jacques Ier. Bacon a donc eu la formation d'un juriste : reçu avocat en 1582, il professe à l'école de droit de Londres à partir de 1589 ; en 1599, il rédige les *Maxims of the Law*, qui doit préparer une codification des lois anglaises. Ambitieux, intrigant, prêt à toutes les volte-face utiles, flattant d'ailleurs les visées absolutistes de Jacques Ier, il s'élève peu à peu, devient solicitor général eu 1607, attorney général en 1613, garde des sceaux en 1617, grand chancelier en 1618 ; il est créé baron de Verulam en 1618 et, vicomte de Saint-Albans en 1621. Toujours il fut défenseur de la prérogative royale ; il fit condamner Talbot, un membre (lu Parlement irlandais, qui avait approuvé les idées de Suarez sur la légitimité du tyrannicide ; dans une affaire de commende ecclésiastique, il fit triompher ce principe que les juges devaient surseoir à leur jugement et venir conférer avec le roi, chaque fois (lue le roi estimerait son pouvoir engagé dans une cause pendante. C'est la

réunion du Parlement en 1621, qui mit fin à sa fortune : accusé de concussion par la Chambre des communes, p.21 il avoua qu'il avait en effet reçu des présents des plaideurs avant justice rendue ; la chambre des lords le condamna à une amende de 40 000 livres, avec défense de remplir aucune fonction publique, de siéger au Parlement et de séjourner près de la Cour. Bacon, vieilli, malade et ruiné, essaya vainement de se faire réhabiliter ; il mourut cinq ans après.

Au milieu d'une vie si agitée, Bacon ne cessa de songer à la réforme des sciences. L'œuvre de Bacon, prise dans son ensemble, offre un aspect singulier : il conçut, sans doute de très bonne heure, l'ouvrage d'ensemble, qu'il appela plus tard l'*Instauratio magna*, et dont la préface du *Novum organum* (1620) donne le plan ; car, dans une lettre de 1625, il reporte à quarante ans en arrière la rédaction d'un opuscule intitulé *Temporis partus maximus* (Le plus grand enfantement du Temps), qui traitait de ce sujet ; cet opuscule est peut-être identique au *Temporis partus masculus sive de interpretatione naturae*, petit traité posthume où l'on trouve un plan presque identique à celui de la préface du *Novum organum*. Quoi qu'il en soit, ce dernier plan contient six divisions : 1° Partitiones scientiarum (Classification des sciences) ; 2° Novum organum sive indicia de interpretatione naturae ; 3° Phaenomena universi sive Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam ; 4° Scala intellectus sive filum labyrinthi ; 5° Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae ; 6° Philosophia secunda sive scientia activa. La réalisation de ce plan comportait une série de traités qui, partant de l'état actuel de la science, avec toutes ses lacunes (I), étudiait d'abord l'organon nouveau à substituer à celui d'Aristote (II), décrivait ensuite l'investigation des faits (III), passait à la recherche des lois (IV), pour redescendre aux actions que

ces connaissances nous permettaient d’exercer sur la nature (V et VI). De cette œuvre d’ensemble que Bacon ne tarda pas à considérer comme impossible à réaliser pour un homme seul, les traités que nous possédons sont comme les *disjecta membra* : nous en citons le plus grand nombre, en les p.22 classant selon le plan de l’*Instauratio* (mais ils n’ont pas été écrits dans cet ordre). La première partie seule, de son propre aveu est achevée : c’est le *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX*, publié en 1623 ; cet écrit était le développement et la traduction latine d’un traité en anglais publié dès 1605, *Of Proficience and Advancement of learning* ; ses papiers contenaient en outre plusieurs ébauches sur le même sujet, le *Valerius Terminus*, écrit vers 1603 et publié en 1736, la *Descriptio globi intellectualis*, écrit vers 1612 et publié en 1653. A la seconde partie correspond le *Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae,* paru en 1620. La troisième partie, dont le but est indiqué dans un opuscule publié à la suite du *Novum organum,* la *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem,* est traitée dans l’*Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phaenomena universi,* publié en 1622 ; cet ouvrage annonçait un certain nombre de monographies, dont quelques-unes ont été écrites ou ébauchées, après la chute du chancelier : l’*Historia vitae et mortis,* publiée en 1623 ; l’*Historia densi et rari,* en 1658 ; *Historia ventorum,* en 1622 ; et le recueil de matériaux, *Sylva sylvarum,* publié en 1627. A la quatrième partie se rapportent le *Filum labyrinthi sive inquisitio legitima de motu,* composé en 1608, et publié en 1653 ; *Topica inquisitionis de luce et lumine,* en 1653 ; *Inquisitio de magnete,* en 1658. A la cinquième partie (*Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae,* publiée en 1653) se rattachent le *De fluxu et refluxu maris,* composé en 1616 ; le *Thema cceli,* composé en 1612 ; les *Cogitationes de natura rerum,* écrits de 1600 à 1604, tous

publiés en 1653. Enfin la philosophie seconde est l'objet des *Cogitata et visa de interpretatione naturae sive de scientia operativa* et du troisième livre du *Temporis partus masculus,* publiés en 1653.

C'est toujours à la grande œuvre que se rapportent même les traités qui n'en font pas partie, la *Redargutio philosophiarum,* publiée en 1736, et surtout *New Atlantis*, projet d'une p.23 organisation des recherches scientifiques, publié en 1627. Il faudrait y ajouter des œuvres littéraires, les *Essays* (1597), dont chaque édition nouvelle (1612 et 1625) ajoute à la précédente, et un grand nombre d'ouvrages historiques et juridiques.

C'est l'activité littéraire d'un héraut de l'esprit nouveau, d'un *buccinator* qui vise à réveiller les esprits et à être l'initiateur d'un mouvement qui doit transformer la vie humaine, en assurant la maîtrise de l'homme sur la nature : d'un initiateur il a la fougue, l'imagination forte qui grave les préceptes en traits inoubliables ; mais aussi d'un légiste et d'un administrateur il a l'esprit d'organisation, la prudence presque tatillonne, le désir, dans l'œuvre séculaire qu'il commence, de distribuer à chacun (observateur, expérimentateur, inventeur de lois) une tâche limitée et précise.

II. — L'IDÉAL BACONIEN :

ENTENDEMENT ET SCIENCE EXPÉRIMENTALE

@

Bacon regarde autour de lui l'état des sciences et du monde intellectuel ; il y voit (il ignore d'ailleurs ou méconnaît les travaux des grands savants de son époque, ceux de Galilée notamment) une fixité, une stagnation et en même temps une complaisance en soi, qui sont des symptômes précurseurs de la fin ; et il cherche comment la science peut redevenir susceptible de progrès et de vie croissante. Que reproche-t-il surtout aux sciences de son temps ? « Leur réduction prématurée et hâtive en arts et en méthodes ; cela fait, la science ne progresse que bien peu ou même pas du tout... Tant que la science s'éparpille en aphorismes et en observations, elle peut croître et grandir ; une fois enfermée dans ses méthodes, elle peut bien être polie et dégrossie pour l'usage, mais non plus augmenter de masse [16]. p.24 Les « méthodes » ne sont donc que des procédés d'exposition plus ou moins artificiels, qui figent les sciences dans leur état actuel ; la science n'a sa libre allure que lorsque, selon le procédé de Bacon lui-même dans le *Novum organum,* elle s'exprime plus librement et sans plan préconçu. Bacon appréhende tellement la fixité qu'il a peur même de la certitude. « Dans les spéculations, dit-il, si l'on commence par la certitude, l'on finira par le doute ; si l'on commence par le doute et si on le supporte avec patience pendant un temps, l'on finira par la certitude [17]. C'est, en apparence, le doute méthodique de Descartes, en réalité quelque chose d'opposé ; car Descartes « commence » réellement par la certitude impliquée par le doute même, celle du *Cogito,* et cette certitude est génératrice d'autres certitudes ; chez Bacon, la certitude est non pas le commencement, mais la fin qui clôt toute recherche.

Les critiques de Bacon dérivent toutes de celle-là : critique des humanistes qui ne voient dans les sciences qu'un thème à développement littéraire ; critique des scolastiques qui « enfermant leur âme dans Aristote comme leurs corps dans leurs cellules », ont des dogmes solidifiés

(rigor dogmatum) ; critique de tous ceux pour qui la science est une chose déjà faite, une chose du passé ; critique des spécialistes qui, renonçant à la philosophie première, se cantonnent dans leur discipline et ont l'illusion que leur science favorite contient le tout des choses, comme ces pythagoriciens géomètres, ces cabalistes qui, avec Robert Fludd, voyaient des nombres partout. Tout ce qui classe, tout ce qui fixe est mauvais.

D'où la méfiance contre l'instrument même de classification, l'intellectus ou entendement ; laissé à lui-même (permissus sibi), l'intellect ne peut produire que distinction sur distinction, comme on le voit dans les disputes des « intellectualistes » où la ténuité de la matière ne permet plus qu'un stérile exercice de l'esprit [18].

p.25 Bacon n'a jamais connu d'autre intellect que cet intellect abstrait et classificateur, qui vient d'Aristote par les Arabes et saint Thomas. Il ignore l'intellect que Descartes trouvait au travail dans l'invention mathématique. Ce n'est donc pas, selon lui, par une réforme intérieure de l'entendement que la science pourra jamais s'assouplir et s'enrichir. Sur ce point, Bacon est parfaitement net : les idées de l'entendement humain n'ont et n'auront jamais rien à voir avec les divines idées selon lesquelles le créateur fit les choses. « La différence n'est pas légère entre les idoles de l'esprit humain et les idées de l'esprit divin, entre nos opinions vaines et les cachets véritables que Dieu a imprimés dans les créatures [19]. » Entre l'intellect humain et la vérité il n'y a aucune parenté naturelle ; il est comme un miroir déformant ; sans métaphore, il éprouve le besoin de voir partout égalité, uniformité, analogie ; et Bacon peut songer ici à bon droit aux métaphysiques les plus célèbres de la Renaissance, celles de Paracelse ou de G. Bruno.

Si donc la subtilité de l'esprit ne saurait égaler la subtilité de la nature, c'est à la nature même qu'il faut s'adresser pour la connaître, c'est l'expérience qui est la véritable maîtresse. Bacon se rattache à cette tradition de la science expérimentale de la nature qui, depuis Aristote, a toujours vécu d'une manière plus ou moins apparente en Occident, et que nous avons rencontrée au Moyen âge chez Roger Bacon. Cette science a deux aspects : d'une part les Historiae, recueil de faits de la nature, telles que l'*Histoire des animaux* d'Aristote et surtout l'*Histoire naturelle* de Pline, cette compilation qui embrasse tous les règnes de la nature et qui a été, pendant des siècles, l'inspiratrice de ceux qui cherchaient du monde une image plus concrète et plus vivante que celle des philosophes. A côté des *Historiae,* les techniques opératives, mélangées de toutes sortes de superstitions, qui se vantent de forcer la nature à obéir aux desseins de p.26 l'homme, la magie naturelle qui contraint les volontés, l'alchimie qui cherche la fabrication de l'or. Ces sciences, comme l'astrologie, sont toutes fondées sur une représentation de l'univers qui dérive du stoïcisme et du néoplatonisme, celle de sympathies ou d'antipathies mystérieuses, dont l'expérience seule peut nous révéler le secret. Ces *histoires,* comme ces sciences opératives ont passionné le XVIe siècle : elles avaient, malgré toutes les superstitions qu'elles charriaient avec elles, ce caractère concret, progressif que Bacon cherchait dans la science, et c'est vraiment elles qui donnaient à l'homme l'espoir de commander à la nature, mais à condition de lui obéir (natura non vincitur nisi parendo), c'est-à-dire d'en connaître les lois. Bacon ne méconnaît pas tout ce qu'il y a de crédulité et d'imposture dans ces sciences. Cependant il en approuve sans réserve les buts : rechercher a l'influence des choses d'en haut sur les choses d'en bas », comme l'astrologie ; « rappeler la philosophie naturelle des mille formes de la spéculation à l'importance des pratiques opératoires »

comme la magie naturelle ; « séparer et extraire les parties hétérogènes des corps où elles sont cachées et mélangées, les purifier de leurs impuretés », comme la chimie, ce sont autant de buts dignes d'être approuvés [20] ; et les moyens qu'elles emploient, si absurdes qu'ils soient souvent n'en ont pas moins été l'occasion de fructueuses découvertes.

L'*Instauratio magna* n'est donc pas dans la ligne des mathématiques ni de la physique mathématique, dont les progrès caractérisent le XVII[e] siècle. Elle consiste, abandonnant les sciences d'argumentation, à organiser raisonnablement cet ensemble confus d'assertions sur la nature, de procédés opératoires, de techniques pratiques, qui constituent les sciences expérimentales.

III. — LA DIVISION DES SCIENCES

@

p.27 Étudions la première tâche de l'*Instauratio,* celle qui est résolue dans le *De dignitate et augmentis scientiarum* ; c'est un classement des sciences destiné moins à mettre de l'ordre entre celles qui existent qu'à indiquer celles qui manquent encore. La division la plus générale est la division en *Historia,* ou science de la mémoire ; Poésie, science de l'imagination ; Philosophie, science de la raison. L'Histoire et la Philosophie ont chacune deux objets distincts, la nature et l'homme. L'Histoire se subdivise donc en histoire naturelle et en histoire civile, et la Philosophie en philosophie de la nature et philosophie de l'homme.

L'histoire naturelle se divise à son tour en *historia generationum, praeter generationum, artium.* Cette division est celle de Pline l'Ancien : l'« histoire des générations » est

relative, comme le deuxième livre de Pline, aux choses célestes, aux météores et enfin aux masses composées d’un même élément, la mer et les fleuves, la terre, les phénomènes volcaniques. Suit l’« *historia praeter generationum* », histoire des monstres, et l’« *historia artium* » ou histoire des arts par lesquels l’homme change le cours de la nature : ce sont les deux objets du livre VII de Pline (la partie comprise entre les livres II et VII étant consacrée à la géographie). Le mérite de Bacon n’est donc pas d’avoir fait entrer dans l’histoire naturelle l’étude des cas anormaux et celui des arts, mais d’avoir affirmé qu’elle est non pas un simple appendice de faits curieux, mais une partie indispensable : car les monstres et les techniques mettent en évidence les mêmes forces qui, dans les générations naturelles, étaient plus dissimulées : *natura omnia regit.* L’homme, dans les arts, par exemple, ne crée aucune force qui ne soit dans la nature : son seul pouvoir est de rapprocher ou d’éloigner les corps les uns des autres, et de créer ainsi des conditions nouvelles pour l’action des forces naturelles : c’est un nouvel esprit p.28 qui justifie Bacon d’avoir placé ces deux subdivisions parmi les sciences qui manquent encore (desiderata). (Liv. II, chap. II.)

Quant à l’histoire civile, ses subdivisions correspondent aux genres littéraires historiques que Bacon trouvait pratiqués de gon temps et qui remontaient d’ailleurs à un passé plus ou moins lointain. Ce sont l’histoire ecclésiastique, fondée par Eusèbe de Césarée, et l’histoire civile proprement dite qu’il subdivise d’après les documents qu’elle utilise : les mémoires (fastes), antiquités, histoires anciennes telles que les *Antiquités judaïques* de Josèphe, l’histoire juste ou complète, telles que biographies, les chroniques d’un règne, les relations de tel ou tel événement. C’est une vaste organisation des recherches érudites, dont Bacon trace ici le plan en y ajoutant l’« histoire littéraire » qui est avant tout celle du progrès des techniques et des

sciences : l’érudition de tout le XVIIe siècle n’aura pas d’autre programme.

Considérons, après l’histoire, les divisions de la philosophie. Là aussi les divisions sont traditionnelles, mais leur esprit est nouveau. « Je désire, déclare Bacon, m’écarter le moins possible des opinions ou des manières de parler des anciens. » (III, ch. IV, § 1) ; Dieu, la nature et l’homme (ou comme il dit, rappelant les perspectivistes du Moyen âge : la source lumineuse, son rayon réfracté, son rayon réfléchi), voilà les trois objets des trois grandes sciences philosophiques ; c’est la division d’Aristote, en théologie ou philosophie première, physique et morale. Mais l’esprit en est bien différent : chez Aristote, la philosophie première ou métaphysique était à la fois science des axiomes, science des causes ou principes de toute substance, sensible ou intelligible, et science de Dieu. On retrouve tous ces élément chez Bacon, mais avec une disposition tout autre. A la science les axiomes est réservé le nom de *philosophie première,* à celle : les causes, le nom de *métaphysique,* à celle de Dieu, celui de *théologie.*

La *philosophie première,* ou science des axiomes, est le tronc p.29 commun des trois sciences de Dieu, de la nature et de l’homme. Ces « axiomes », sont, chez Bacon, des sortes d’adages assez universels pour s’appliquer également aux choses divines, naturelles et humaines ; tel le suivant : « Ce qui est le plus capable de conserver l’ordre des choses (conservativum formae) est aussi ce qui a le plus de puissance » ; d’où, en physique, l’horreur du vide, qui conserve la masse terrestre ; en politique, la prééminence des forces conservatrices de l’État sur l’intérêt des particuliers ; en théologie, la prééminence de la vertu de la charité, qui lie les hommes entre eux. Bacon veut en somme que l’on traite de ces notions universelles « selon les lois de la nature et non pas du discours, physiquement et non

logiquement » ; que, par exemple, les adages sur le peu et le beaucoup nous servent à comprendre pourquoi tel produit, comme l'or, est rare, tel autre, comme le fer, abondant.

La *théologie* devient la première des sciences philosophiques. Vient, après elle, la *science de la nature* qui se subdivise en *métaphysique* ou science des causes formelles et des causes finales, et en *physique spéciale* ou science des causes efficientes et des causes matérielles : on sait comment l'aristotélisme médiéval, considérait la connaissance des formes ou vraies différences des choses comme inaccessible à l'esprit humain ; c'est donc, sous le nom de métaphysique, une nouvelle science que Bacon veut créer, et intimement liée aux recherches sur la nature : nous verrons plus loin en quoi elle consiste.

La troisième et dernière des sciences philosophiques, la *science de l'homme,* se subdivise, d'après les facultés humaines en science de l'intellect ou *logique,* science de la volonté ou *éthique,* et enfin science des hommes réunis en sociétés ; Bacon sépare donc ici la science des sociétés et la morale.

La *logique* baconienne n'est rien que la description des démarches naturelles de la science : d'abord l'invention ou découverte des vérités, découverte qui ne peut se faire que par l'expérience (*experientia litterata,* c'est-à-dire expérience p.30 dont on note les circonstances par écrit) et l'*induction,* objet particulier du *Novum organum* ; après l'invention, vient le jugement des vérités proposées, dont l'instrument principal est le syllogisme aristotélicien, qui a une fonction précise, mais limitée, celle de réduire les vérités proposées à des principes universels ; la logique apprend aussi à réfuter les sophismes ; elle déjoue l'emploi incorrect de mots généraux à multiple sens, que toutes les

discussions utilisent, tels que *peu* et *beaucoup, même* et *divers* ; elle fait connaître enfin les « idoles » de l'esprit humain, c'est-à-dire ses raisons d'errer.

La morale, telle que la conçoit Bacon, n'est pas moins opposée à celle des anciens, que sa physique à celle d'Aristote aux anciens, il reproche de n'avoir donné aucun moyen pratique d'atteindre le but qu'ils proposaient, d'avoir spéculé sur le bien suprême dans l'ignorance de la vie future où le christianisme nous apprend à le chercher, et surtout de n'avoir pas subordonné le bien de l'individu au bien de la société dont il fait partie ; c'est à cause de cette ignorance qu'Aristote déclare faussement la vie spéculative supérieure à la vie active, que toute l'antiquité cherche le souverain bien dans la tranquillité de l'âme de l'individu, sans songer au bien commun, qu'un Épictète veut que le sage trouve en lui seul le principe de son bonheur : rejet de l'individualisme antique, avec son désir de se cantonner dans la vie privée, libre d'affaires, avec la préférence qu'il donne à la sérénité sur la grandeur d'âme, à la jouissance passive sur le bien actif, rayonnant par ses œuvres. La morale de Bacon, comme sa science, est plus opérative que spéculative ; et il préfère le tyran de Machiavel avec son amour de la puissance pour elle-même au sage stoïcien avec sa vertu inerte et sans joie ; il préfère aux *Caractères* de Théophraste un véritable traité des passions, dont les matériaux seraient pris chez les historiens. Enfin, il termine la science de l'homme par une politique, distincte de la morale, et qui est surtout une doctrine de l'État et du pouvoir.

p.31 Avec l'Histoire et la Philosophie, Bacon admet une troisième science, la Poésie, science de l'imagination. On sait avec quelle ferveur la Renaissance était revenue à l'interprétation des mythes et des fables, où l'on trouvait une science par énigmes et par images : Descartes lui-même a accordé, étant jeune, quelque attention à ces fantaisies.

Ce sont elles qui font l’objet du *De Sapientia veterum,* où Bacon trouve, dans la fable de Cupidon, l’idée du mouvement originaire de l’atome avec celle de l’action à distance des atomes les uns sur les autres ; dans le chant d’Orphée, le prototype de la philosophie naturelle qui se propose le rétablissement et la rénovation des choses corruptibles. C’est tout cet ensemble de fables, interprétées dans le sens de la grande réforme des sciences, que Bacon appelle poésie.

Mais au fond ces trois sciences, histoire, poésie, philosophie, ne sont que trois démarches successives de l’esprit dans la formation des sciences : l’histoire, accumulation des matériaux ; la poésie, première mise en œuvre, toute chimérique, sorte de rêve de la science, auquel les anciens en sont restés ; la philosophie, enfin, construction solide de la raison. C’est ainsi que les choses apparaissent à Bacon chaque fois qu’il songe non à toutes ces sciences dont il dresse la liste dans le *De augmentis*, mais à la seule qui l’ait vraiment occupé, la science de la nature.

IV. — LE *NOVUM ORGANUM*

@

Pour réussir dans les sciences nouvelles dont Bacon donne la place systématique, il faut un instrument également nouveau. C’est le *Novum organum* qui doit le créer. Y a-t-il entre le *Novum organum* et le *De augmentis* la différence qu’il y a entre un plan systématique des sciences et une méthode d’ensemble, universelle, capable de les promouvoir ? Nullement : en réalité le contenu du *Novum organum* coïncide très exactement avec certaines parties du

De augmentis : si on enlève de cet ouvrage p.32 tout ce qui a rapport à l'histoire et à la poésie, si on enlève des chapitres sur la philosophie tout ce qui touche à la théologie, et tout ce qui, dans la science de l'homme, a rapport à la morale et à la politique, il reste le programme de la science de la nature et la logique. Or, le *Novum organum* est cela précisément et rien d'autre : un programme des sciences de la nature, avec la partie de la logique qui s'y réfère. Les erreurs, visées dans la théorie des idoles, concernent uniquement la vision que l'homme se fait de la nature ; et l'organum ou l'outil, qui aide l'entendement comme un compas aide la main, se rapporte exclusivement à la science de la nature.

La description des « idoles », ou erreurs de l'esprit qui suit son élan naturel, description par laquelle commence le *Novum organum* est donc un prélude opportun qui doit nous amener à comprendre la nécessité de cet instrument. Il en est de quatre espèces. *Idola tribus* (idoles de la tribu) : le défaut naturel à l'esprit, c'est une sorte de paresse et d'inertie ; nous généralisons en ne tenant compte que des cas favorables, et ainsi naissent des superstitions, telles que l'astrologie, parce que nous ne songeons pas aux cas où les prédictions ont échoué. Nous voulons voir réalisées dans la nature les notions qui, par leur simplicité, leur uniformité, cadrent le mieux avec notre esprit, et ainsi naissent cette astronomie antique qui refuse aux astres toute autre trajectoire que la circulaire, et toute la fausse science de la Cabale (rénovée en Angleterre, au temps de Bacon par Robert Fludd), qui imaginent des réalités inexistantes pour les faire correspondre à nos combinaisons numériques. Nous nous représentons l'activité de la nature sur le type de notre activité humaine et l'alchimie trouve, entre les choses, des sympathies et des antipathies, comme entre les hommes. *Idola specus* (idoles de la caverne) : c'est cette fois l'inertie des habitudes, de l'éducation dont l'esprit est prisonnier,

comme dans la caverne de Platon. *Idola fori* (idoles de la place publique) : ce sont les mots qui commandent notre conception des choses ; p.33 voulons-nous classer les choses ? Le langage vulgaire s’y oppose, avec sa classification déjà toute faite. Or, combien de mots ont un sens confus, combien même auxquels ne répond nulle réalité (comme lorsque nous parlons du hasard ou des sphères célestes). *Idola theatri* (idoles du théâtre), venant du prestige des théories philosophiques, de celle d’Aristote, « le pire des sophistes », de celle de Platon, « ce plaisantin, ce poète plein d’enflure, ce théologien enthousiaste ». Bacon blâme d’ailleurs également les empiristes, qui amassent les faits, comme une fourmi ses provisions, et les rationalistes qui, en dehors de toute expérience, construisent les toiles d’araignée de leurs théories. Les idoles ne sont donc pas des sophismes, des erreurs de raisonnement, mais bien des dispositions vicieuses de l’esprit et comme une sorte de péché originel, qui nous fait ignorer la nature.

Le but de Bacon n’est pas, à proprement parler, la connaissance, mais la puissance sur la nature, la science opératoire. Mais la connaissance est un moyen dont les règles sont assujetties au but proposé. Bacon énonce ainsi ce but : « Engendrer une ou plusieurs nouvelles natures et les introduire dans un corps donné [21]. » Par *nature*, il entend ici des propriétés spécifiques, telles que le dense et le rare, le chaud et le froid, le lourd et le léger, le volatile et le fixe, en un mot ces couples de propriétés dont Aristote a donné au IVe livre des *Météorologiques* une liste qui a servi de modèle à tous les physiciens. La technique opératoire, en particulier celle des alchimistes, consiste à engendrer une ou plusieurs de ces propriétés en un corps qui ne les possède pas, à le rendre de froid chaud, de fixe volatil, etc. Or, Bacon pense, avec Aristote aussi, que chacune de ces natures est la manifestation d’une certaine *forme* ou

essence, qui la produit. A supposer que nous soyons maîtres de la forme, nous serons donc maîtres de la propriété. Or, nous ne serons maîtres de la forme que lorsque nous la connaîtrons.

p.34 C'est ici que s'insère la tâche positive du *Novum organum* ; il a pour but la connaissance des formes dont la présence produit les natures. Nous avons vu, au tome I[er] (p.151 et suiv.), pourquoi Aristote avait échoué dans ce problème et comment cet échec avait été comme consacré par le thomisme : les différences par lesquelles nous déterminons un genre pour définir une essence spécifique ne sont pas les « vraies différences ». Or, ce sont précisément ces vraies différences que Bacon se flatte d'atteindre : *forme, différence vraie, chose en elle-même* (ipsissima res), *nature naturante*, *source d'émanation*, détermination de l'*acte pur, loi*, autant d'expressions équivalentes qui marquent bien l'intention de Bacon. On se rappelle aussi qu'un des moyens d'Aristote pour déterminer l'essence et la loi était l'induction : or, c'est aussi ce raisonnement qu'emploie Bacon à même fin.

Le *Novum organum* a donc même dessin extérieur que l'ancien : la connaissance des formes ou essences, en partant des faits, au moyen de l'induction. Mais il se vante de réussir, là où Aristote a échoué ; de plus, il fait de la connaissance des formes lion pas la satisfaction d'un besoin spéculatif, mais le prélude d'une opération pratique. Comment est-ce possible ?

La recherche des formes est comparée par Bacon à l'œuvre île l'alchimiste qui, par une série d'opérations, sépare la matière pure qu'il veut obtenir de celles avec qui elle est mélangée. L'observation, en effet, nous présente la nature dont nous cherchons la forme, mélangée, en un fouillis inextricable, avec d'autres natures ; elle est là ; mais

nous ne l’obtiendrons qu’en ia dégageant de tout ce qui n’est pas elle. L’induction est un procédé d’élimination.

Comment doit-on conduire l’observation pour arriver à opérer cette élimination, voilà ce qui le préoccupe avant tout. Bacon ne se demande jamais quelles sont les conditions d’une bonne observation, prise en elle-même, et quelles sont les précautions critiques à prendre ; il n’a sur ce point que des remarques vagues et superficielles ; dans la pratique, il est disposé à p.35 prendre des faits de toute main, ce que des savants de profession, comme Liebig, lui ont vivement reproché. Ce qui lui importe, c’est de multiplier et de diversifier les expériences, pour empêcher l’esprit de se fixer et de s’immobiliser. De là les procédés de la chasse de Pan (*venatio Panis*), cette chasse aux observations, à la sagacité du chercheur joue le plus grand rôle, comme, dans la fable antique, la sagacité de Pan lui a servi à retrouver Cérès : il faut varier les expériences (*variatio*), par exemple en greffant les arbres forestiers comme on fait des arbres fruitiers, a voyant comment varie l’attraction de l’ambre frotté, si on échauffe, en faisant varier la quantité des substances employées a ans une expérience. Il faut reprendre l’expérience (*repetitio*), par exemple distiller encore l’esprit-de-vin, né d’une première distillation ; l’étendre (*extensio*), par exemple, tenir, moyennant certaines précautions, l’eau séparée du vin dans un même récipient, chercher si l’on peut aussi, dans le vin, séparer les parties lourdes des plus légères ; la transférer (*translatio*) de la nature à l’art, comme on produit artificiellement un arc-en-ciel dans une chute d’eau ; l’inverser (*inversio*), par exemple chercher, après avoir constaté que le chaud se propage ; par un mouvement ascensionnel, si le froid se propage par un mouvement de descente ; la supprimer (*compulsio*), par exemple chercher si certains corps interposés entre l’aimant et le fer ne suppriment pas l’attraction ; l’appliquer (*applicatio*), c’est-à-dire se servir

des expériences pour découvrir quelque propriété utile (par exemple déterminer la salubrité de l'air en divers lieux ou en diverses saisons par la vitesse plus ou moins grande de la putréfaction) ; enfin, unir plusieurs expériences (*copulatio*), comme Drebbel en 1620 a abaissé le point de congélation de l'eau en mélangeant de la glace et du salpêtre. Restent les hasards (*sortes*) de l'expérience, qui consistent à changer légèrement ses conditions, en produisant par exemple en vase clos la combustion qui a lieu d'ordinaire à l'air libre [22].

p.36 Ces huit procédés d'expérimentation n'indiquent pas des manières de produire un résultat donné ; car on ne sait pas par avance ce que produiront la variation, la répétition, etc. Par exemple, sous la rubrique *variatio*, Bacon propose de chercher si la vitesse de chute des graves augmentera quand leur poids augmentera ; et (paraissant d'ailleurs ignorer les célèbres expériences de Galilée), il pense que l'on ne doit pas prévoir *a priori* si la réponse sera positive ou négative. Les expériences de la chasse de Pan ne sont donc pas des expériences fécondes (*fructifera*), puisqu'on ne saurait prévoir si le résultat répondra à l'attente, mais des expériences lumineuses (*lucifera*), capables de nous faire voir surtout la fausseté des liaisons que nous supposons et de préparer l'élimination.

Encore plus manifestement liée au but de l'induction est la répartition des expériences dans les trois tables, de présence, d'absence et de degrés. Dans la *table de présence* ou d'*essence* se trouvent consignées, avec toutes leurs circonstances, les expériences où se produit la nature dont on cherche la forme ; dans la *table d'absence* ou *de déclinaison*, celles où la même nature est absente ; dans la *table de degrés* ou *de comparaison*, celles où la nature varie. Il est entendu de plus que, dans la table de présence, on introduira les expériences où la nature existe dans les

sujets les plus divers possible ; et dans la table d'absence, on notera les expériences qui sont le plus semblables qu'il se puisse à celles de la table de présence.

L'induction consiste en tout et pour tout dans l'inspection de ces tables. Il suffit de les comparer entre elles pour que, d'eux-mêmes et avec une sûreté en quelque sorte mécanique, soient éliminés de la forme cherchée un grand nombre de phénomènes qui accompagnent la nature. Il est manifeste qu'il faudra éliminer tous ceux qui ne sont pas dans toutes les expériences de la table de présence ; puis on éliminera encore, parmi ceux qui restent, tous ceux qui sont présents dans les expériences de la table d'absence ; enfin on éliminera encore tous ceux qui, dans p.37 la table de degrés, sont invariables alors que la nature varie. La forme se trouvera nécessairement dans le résidu qui persiste, « une fois faits les rejets et exclusions de la manière convenable ». Soit, par exemple, à déterminer la forme de la chaleur. Bacon détermine vingt-sept cas où la chaleur se produit ; trente-deux, analogues aux premiers, où elle ne se produit pas (par exemple au soleil échauffant le sol, cas de présence, il oppose le soleil ne fondant pas les neiges éternelles, cas d'absence), quarante et un où elle varie. Le résidu qui persiste, après élimination, c'est ce mouvement de trépidation dont on constate l'effet dans la flamme ou l'eau bouillante, et que Bacon définit ainsi : mouvement expansif, dirigé de bas en haut, n'atteignant pas le tout du corps mais ses plus petites parties, puis repoussé de manière à devenir alternatif et trépidant.

Il est aisé de voir en quoi cette opération diffère de l'induction d'Aristote, qui se fait par énumération simple. Aristote énumérait tous les cas où une certaine circonstance (l'absence de fiel) accompagnait le phénomène (la longévité) dont il cherchait la cause ; il se bornait donc seulement aux cas rangés par Bacon dans sa table de

présence : l'utilisation des expériences négatives est, dans ce domaine, la vraie découverte de Bacon.

V. — LA FORME : LE MÉCANISME DE BACON

@

Une des conditions auxquelles son induction réussit, c'est due la forme soit non pas cette chose mystérieuse due cherchait Aristote, mais un élément observable dans les expériences, que l'on peut effectivement constater par les sens ou par les instruments qui aident les sens, comme le microscope. La forme n'est pas conclue, mais elle est l'objet d'une observation : l'induction permet seulement de rétrécir de plus en plus le champ d'observation dans lequel elle se trouve.

Ajoutons que, dans tous les problèmes de ce genre, dont Bacon p.38 a esquissé une solution, ce résidu est toujours, comme dans le cas de la chaleur, une certaine disposition mécanique constante de la matière : si nous cherchons en quoi consiste la forme de la blancheur, que nous voyons apparaître dans la neige, dans l'eau écumante, dans le verre pulvérisé, nous voyons que, dans tous ces cas, il y a « un mélange de deux corps transparents, avec une certaine disposition simple et uniforme de leurs parties optiques [23] ». Ailleurs, en un passage que Descartes a reproduit presque mot pour mot dans ses *Regulae*, il voit la « forme » des couleurs dans une certaine disposition géométrique de lignes. Nous voyons que l'induction a pour effet d'éliminer, pour trouver la forme, tout ce qu'il y a de qualitatif, de sensible propre dans notre expérience. On peut

donc dire, en un sens, que Bacon est mécaniste, puisqu'il voit l'essence de chaque chose de la nature dans une structure géométrique et mécanique permanente. On a voulu parfois, il est vrai, distinguer la forme de ce que Bacon appelle le schématisme latent, c'est-à-dire la constitution intime des corps, qui nous échappe à cause de la petitesse de leurs éléments : la forme se surajouterait alors à la structure mécanique, au schématisme, qui en serait la condition, matérielle et non la substance. Mais Bacon les identifie formellement. De plus, lorsqu'il parle du progrès latent (*progressus latens*), c'est-à-dire des opérations insensibles par lesquelles un corps acquiert ses propriétés, c'est encore d'un processus mécanique qu'il s'agit : structures et mouvements cachés (*occultos schematismos et motus*), voilà les véritables objets de la physique [24]. Sa pensée rentre donc bien dans la grande tradition mécaniste qui s'établit au XVIIe siècle. S'il restait chez lui quelque chose de la notion aristotélicienne de la forme, aurait-il traité de vierge. Stérile la recherche des causes finales, qui, chez Aristote, est inséparable de la recherche de la forme ?

p.39 Mais c'est un mécanisme d'un genre particulier : d'abord il apparaît comme quelque chose d'inattendu, comme un simple résultat de l'induction ; la structure mécanique, c'est ce qui reste après « rejet et exclusion ». De plus, autant de formes, autant de structures mécaniques, qui sont posées comme des absolus inexplicables : tandis que ces structures sont pour Descartes ou pour Gassendi les choses à expliquer, elles sont, pour Bacon, les choses qui expliquent. Aussi les mathématiques n'ont-elles pas chez lui le rôle dominateur qu'elles ont chez Descartes ; il s'en méfie, surtout après qu'il voit ce que produit la conception mathématique de la nature, chez son contemporain, le cabbaliste Robert Fludd, qui se contente de réaliser dans la nature les combinaisons les plus arbitraires de figures et de

nombres ; et il veut que les mathématiques restent « servantes » de la physique, c'est-à-dire se bornent à lui fournir un langage pour ses mesures.

VI. — LA PREUVE EXPÉRIMENTALE

@

Revenons à l'organon. L'induction permet, nous dit Bacon, de rétrécir le champ dans lequel la forme est à chercher : mais si elle nous indique les exclusions à faire, il est manifeste qu'elle ne peut nous indiquer à quel moment elles sont complètes ; de nouveaux faits pourraient nous obliger à de nouvelles exclusions ; le résultat de l'induction est provisoire ; c'est une première vendange (*vindemiatio prima*).

Comment arriver à un résultat définitif, c'est ce que Bacon omet d'expliquer en traitant des « secours plus puissants » qu'il va donner à la raison [25]. Il dresse une liste de neuf de ces secours », mais il ne traite que du premier, qu'il appelle les prérogatives des faits » (*praerogativae instantiarum*) ; il indique p.40 vingt-sept espèces de « faits privilégiés ». Qu'entend-il par cette expression ? Pourquoi ces faits ne sont-ils pas rentrés dans les tables préparatoires de l'induction ? Voici par exemple les « instances solitaires », c'est-à-dire les expériences où la nature perchée se manifeste sans aucune des circonstances qui l'accompagnent ordinairement (par exemple la production des couleurs par la lumière traversant un prisme) : c'est là un fait à !lettre dans la table de présence ; il en est ainsi des *instantiae migrantes*, cas où la nature se manifeste subitement (la blancheur dans l'eau qui mousse) ; les *instantiae ostensivae et clandestinae*, cas où la nature est à

son maximum et à son minimum, rentrent dans la table de degrés ; les *instantiae monodicae et deviantes*, où une nature donnée se montre sous un aspect exceptionnel (l'aimant parmi les minéraux, les monstres), appartiennent à la table de présence ; les *instantiae divortii* qui nous montrent désunies deux natures ordinairement unies (par exemple la densité faible et la chaleur : l'air est peu dense sans être chaud) trouvent place dans la table d'absence. Il n'est pas jusqu'aux célèbres faits cruciaux (*instantiae crucis*) qui ne rentrent dans les tables : lorsque nous hésitons entre deux formes pour expliquer une nature donnée, les faits cruciaux doivent montrer « que l'union l'une de ces formes à la nature est fixe et indissoluble, tandis que pelle de l'autre est variable » (aph. 36). Comment entendre cette formule ? On comprend fort bien comment les faits de la able d'absence démontrent sûrement cette variabilité (c'est là l'*instantia divortii*) ; mais il est difficile de comprendre, dans la logique baconienne, comment on pourrait démontrer une union axe et indissoluble ; on peut rétrécir le champ où chercher la forme, on ne pourra jamais dire si on ne pourra le rétrécir encore ; par exemple, aux yeux de Bacon, on démontrera que la cause)u forme de la gravité est l'attraction de la terre sur les graves, si l'on constate qu'une horloge à poids marche plus vite quand elle s'approche du centre de la terre : mais il est clair que c'est là un simple fait à ajouter à la table de présence et qui sera p.41 probant seulement, tant qu'il ne sera pas contredit par un autre : il n'y a jamais chez Bacon de preuve décisive d'une affirmation ; seules, les négations sont prouvées. Ainsi ces « prérogatives des faits u n'ajoutent rien du tout à l'instrument nouveau créé par Bacon ; et lorsque, parmi elles, il cite les *instantiae lampadis,* qui sont de simples moyens d'étendre notre information, soit par des instruments qui aident les sens, comme le microscope ou le télescope, soit par les signes, comme le pouls dans les

maladies, on le voit bien plus attentif aux moyens de rassembler les matériaux qu'à leur utilisation possible.

VII. — LES DERNIÈRES PARTIES DE L'*INSTAURATIO MAGNA*

@

Le *Novum organum* n'est donc que la description d'une des phases de la constitution des sciences de la nature. Les quatre dernières parties de l'*Instauratio* devaient réaliser la science naturelle, depuis son point de départ, l'*Historia,* jusqu'à son point d'arrivée, la science opérative. La troisième partie concerne les *Historiae* : c'est l'œuvre qui occupa Bacon particulièrement à la fin de sa vie, de 1624 à 1626, où, aidé de son secrétaire Rawley, il compulse dans la *Sylva sylvarum* tous les faits curieux qu'il peut trouver dans les livres de voyages, de physique, de chimie ou de médecine. Les autorités n'y sont pas des meilleures ; il emprunte beaucoup à Paracelse ; il recueille chez les alchimistes des recettes pour la fabrication de l'or ; il trouve, par rencontre, de meilleurs guides dans les travaux de Gilbert sur l'aimant, ou les expériences de thermométrie de Drebbel. La *Sylva* est une histoire générale. Bacon prescrit d'écrire, à propos de chaque « nature », une histoire particulière : il en a lui-même rédigé quelques-unes, par exemple l'*Historia vitae et mortis,* souvent dirigée contre Harvey, qui, par des expériences décisives, venait de démontrer la circulation du sang. p.42 Peu soucieux de l'observation directe, il commet, dans son *Historia,* la même erreur que Roger Bacon, en s'attachant à la tradition (venue de Pline) d'une prétendue expérience plutôt qu'à l'expérience même.

La quatrième partie de l'*Instauratio,* la *Scala intellectus,* devait reprendre, en l'appliquant, le thème du *Novum organum.* Son titre, l'échelle de l'entendement, fait allusion à la nécessité de ne pas sauter des observations particulières aux axiomes généraux, mais d'y arriver graduellement en passant par les axiomes moyens.

La cinquième partie, s'appuyant sur les axiomes généraux, prépare cette science opérative que réalise la sixième et qui doit donner à l'homme la maîtrise de la nature. Mais, de plus en plus, à mesure qu'il avance vers ce but, l'œuvre reste à l'état d'esquisse plus ou moins vague. Il a compris que son but ne saurait être atteint par un empirisme aveugle, mais au prix d'une révolution intellectuelle dont il s'est fait l'annonciateur ; et il ne fallait pas songer à revenir à l'action avant que cette révolution fût accomplie. Il a compris que le travail scientifique devait être un travail collectif, réparti entre une foule de chercheurs, et il a consacré un de ses derniers ouvrages, *New Atlantis*, à la description d'une sorte de république scientifique, où il assigne à chacun sa tâche : d'abord les chercheurs de faits, les *mercatores lucis* qui vont chercher à l'étranger les observations curieuses, les *depraedatores* qui dépouillent les livres anciens, les *venatores* qui se mettent au courant des secrets des artisans, les *fossores,* pionniers qui instituent des expériences nouvelles. Puis viennent ceux qui répartissent les faits dans les trois tables, les *divisores* ; ensuite ceux qui en extraient une loi provisoire ; puis ceux qui imaginent les expériences qui doivent la prouver ; enfin ceux qui exécutent ces expériences sous leurs ordres. Là encore, dans cette vue imaginaire, Bacon reste encore bien loin de cette science opératoire pour qui, cependant, tout le reste est fait.

VIII. — LA PHILOSOPHIE EXPÉRIMENTALE EN ANGLETERRE

@

p.43 Voltaire, dans ses *Lettres philosophiques*, donne, sur Bacon, une opinion qui devait être assez générale en Angleterre au début du XVIIIe siècle : « Le plus singulier et le meilleur de ses ouvrages est aujourd'hui le moins lu et le plus inutile : je veux parler de son *Novum scientiarum organon.* C'est l'échafaud avec lequel on a bâti la nouvelle philosophie ; et quand cet édifice a été élevé, au moins en partie, l'échafaud n'a plus été d'aucun usage. Le chancelier Bacon ne connaissait pas encore la nature, mais il savait tous les chemins qui mènent à elle. » Il y a eu de fait en Angleterre, à partir de 1650 environ, un admirable essor de ce que l'on appelait la *nouvelle philosophie, philosophie expérimentale* ou *philosophie efficace* (effective philosophy), c'est-à-dire l'ensemble des sciences expérimentales de la nature. La Société royale de Londres, fondée vers 1645 et officiellement reconnue en 1662, l'œuvre du physicien Robert Boyle (1627-1691), surtout l'œuvre de Newton (1642-1727) marquent les moments de ce développement. Seule, l'œuvre collective de la Société royale, le catalogue qu'elle tenta de dresser des phénomènes de la nature, est un essai pour réaliser la première exigence de la science baconienne, l'*Histoire,* et Glanvill, en sa *Scepsis scientifica* (1665), voit « dans la Nouvelle Atlantide le projet prophétique de la Société royale ». Le même Glanvill, dans cet ouvrage, exprime bien l'esprit de la Société en montrant l'incertitude de nos connaissances sur toutes les matières dont traite la philosophie cartésienne : union de l'âme et du corps, nature et origine de l'âme, origine des corps vivants, ignorance des causes (« nous ne pouvons connaître, dit-il avant Hume,

qu'une chose est la cause d'une autre, sinon de ce que nous l'attendons ; encore cette voie n'est-elle pas infaillible ») ; mais il y oppose la fécondité en découvertes de la partie pratique et expérimentale de la philosophie, de cette « nouvelle p.44 philosophie vers laquelle veut diriger son discours ». Toute démonstration doit être expérimentale, tel est le précepte essentiel de la Société qui, dès lors, ne saurait vouloir atteindre que des résultats provisoires, puisqu'« il est probable que les expériences des âges futurs ne concorderont pas avec celle de l'époque présente, mais au contraire les contrecarreront et les contrediront ». Hooke, secrétaire de la Société, admirateur de « l'incomparable Verulam », réprimande « ceux qui veulent transcrire uniquement leurs pensées et sont ainsi exposés à donner comme générales des choses qui leur sont particulières ». De cette Société, Boyle fut, jusqu'à Newton, le membre le plus éminent : or, Boyle, qui s'occupa surtout de chimie, était bien un théoricien de la matière, partisan de la théorie corpusculaire et du mécanisme, déduisant les « qualités secondes » de qualités premières, qui sont l'étendue et l'impénétrabilité. Mais c'est le mécanisme d'un philosophe expérimental anglais ; de celui de Descartes, il parle dans les termes mêmes employés par Hooke ; c'est une vue particulière : « L'explication mécanique que Descartes donne des qualités dépend tellement de ses notions *particulières* d'une manière subtile, des globules du second élément et autres choses semblables, et ces notions, il les a si bien entrelacées avec le reste de son hypothèse, qu'on en peut rarement faire usage si l'on n'adopte sa philosophie tout entière. » La pensée de Descartes, trop systématique et personnelle, étouffe le libre jeu d'une pensée qui doit s'infléchir avec l'expérience. Le point de départ du mécanisme de Boyle est expérimental : c'est la théorie mathématique des machines, théorie qui permet d'appliquer

la mathématique pure à la production ou à la modification des mouvements dans les corps ».

Bibliographie



CHAPITRE III

DESCARTES ET LE CARTÉSIANISME

I. — LA VIE ET LES ŒUVRES

@

p.46 René Descartes (1596-1650) est issu d'une famille de gentilshommes de Touraine ; son grand-père, Pierre Descartes, avait combattu dans les guerres de religion ; son père Joachim, devenu conseiller au parlement de Bretagne en 1586, eut de sa femme ; Jeanne Brochard, fille du lieutenant général de Poitiers, trois enfants ; l'aîné, Pierre Descartes, succéda à son père ; et René fut le troisième. De 1604 à 1612, il est élève au collège de La Flèche, fondé par Henri IV et dirigé par les Jésuites. Il y reçut, dans les trois dernières années, un enseignement de la philosophie, consistant en exposés, résumés ou commentaires des œuvres d'Aristote : l'Organon dans la première année, les livres physiques dans la seconde, la Métaphysique et le De anima dans la troisième ; enseignement qui, selon la tradition, était destiné à préparer à la théologie. Dans la seconde année, il étudie en outre les mathématiques et l'algèbre dans le traité récent du P. Clavius. En 1616, il passe à Poitiers ses examens juridiques. Dégagé par sa modeste fortune de tout souci matériel, comme beaucoup de gentilshommes de son temps, il s'engagea en 1618 en Hollande, alors alliée de la France contre les Espagnols, dans l'armée du prince Maurice de Nassau. Il s'y lia d'amitié avec un docteur en médecine de l'Université de Caen, Isaac Beeckman, né en 1588, dont le journal nous montre

Descartes s'occupant avec lui de problèmes mathématiques ou p.47 physicomathématiques. En 1619, Descartes, délié de son engagement avec le protestant Maurice de Nassau, se rend vers l'armée que le catholique Maximilien de Bavière rassemble contre le roi de Bohême, et assiste à Francfort au couronnement de l'empereur Ferdinand. C'est le 10 novembre 1619, en un village allemand des environs d'Ulm, que « plein d'enthousiasme il découvrit, dit-il, des fondements d'une science admirable » [26], expression qui désigne sans doute une méthode universelle, capable d'introduire l'unité dans les sciences. Descartes traverse à ce moment une période d'enthousiasme mystique : il s'affilia, peut-être par l'intermédiaire du mathématicien d'Ulm, Faulhaber, à l'Association des Rose-Croix, qui prescrit à ses membres l'exercice gratuit de la médecine ; les titres des manuscrits de cette époque, dont il ne reste que quelques lignes, sont significatifs : les *Experimenta,* qui portent sur les choses sensibles ; le *Parnassus,* la région des Muses ; les *Olympica,* qui se rapportent aux choses divines ; enfin, c'est vers cette époque qu'il eut un songe prophétique, où il lut ce vers d'Ausone, dans un recueil de poètes latins qu'il pratiquait, étant écolier : « Quod vitæ sectabor iter ? », vers qu'il interpréta comme le signe de sa vocation philosophique.

De 1619 à 1628, Descartes voyage ; de 1623 à 1625, il est en Italie où il accomplit le pèlerinage à Notre-Dame de Lorette où il avait fait vœu d'aller au moment de son rêve [27] ; de 1626 à 1628, il séjourne à Paris, s'occupant de mathématiques et de dioptrique. C'est sans doute alors qu'il écrit un opuscule resté inachevé, les *Regulæ ad directionem ingenii,* publiées en 1701 et dont la *Logique de Port-Royal* (partie IV, chap. II, 1664) traduit les règles XII et XIII. A cette époque aussi, le cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, l'encourage à des recherches philosophiques pour servir la cause de la religion contre les libertins.

p.48 A la fin de 1628, Descartes se retire en Hollande pour y chercher la solitude ; sauf un voyage en France en 1644, il devait y rester, non sans changer plusieurs fois de séjour, jusqu'en 1649. De 1628 à 1629, il écrit un « petit traité de métaphysique » sur l'existence de Dieu et celle de nos âmes, destiné à donner les fondements de sa physique. En 1629, il l'interrompt pour s'occuper de physique. C'est alors qu'il écrit le *Traité du Monde* dont on suit les progrès en sa correspondance jusqu'en 1633 ; ses réflexions sur le phénomène des parhélies, observé à Rome en 1629, le conduisent à une explication par ordre de tous les phénomènes de la nature, formation des planètes, pesanteur, flux et reflux, pour arriver à l'explication de l'homme et du corps humain. Alors se produit l'événement qui devait changer ses plans : Galilée est condamné par le Saint-Office pour avoir soutenu le mouvement de la terre : « Ce qui m'a si fort étonné, écrit-il à Mersenne, le 22 juillet 1633, que je me suis quasi résolu de. brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne... Je confesse que, s'il [le mouvement de la terre] est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi ; car il se démontre par eux évidemment, et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en saurais détacher sans rendre le reste tout défectueux. » Le traité resta dans les papiers de Descartes et ne fut publié qu'en 1677.

Pourtant il n'abandonne pas l'idée de faire connaître sa physique, et les trois essais, *Météores*, *Dioptrique* et *Géométrie*, parus en 1637 et précédés d'un *Discours de la méthode*, ne sont destinés, dans sa pensée, qu'« à lui préparer le chemin et à sonder le gué ». De fait, la *Dioptrique*, déjà terminée en 1635, contenait : sur une machine à tailler les verres, des recherches poursuivies en 1629 ; sur la réfraction, un chapitre rédigé en 1632 ; sur la vision, le développement du chapitre correspondant du

Traité du Monde. Les *Météores* sont composés dans l'été de 1635, et la *Géométrie*, en 1636, pendant l'impression des *Météores,* Le titre primitif de tout l'ouvrage était : « Le projet d'une science p.49 universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir sont expliquées de telle sorte que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre » ; à quoi Descartes substitue : « Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode. »

En 1641 paraissent en latin les *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur,* achevées en 1640. Descartes a pris beaucoup de précautions pour que ces *Méditations*, qui contiennent, écrit-il à Mersenne, tous les fondements de sa physique, fussent bien accueillies des théologiens. Il les a d'abord communiquées à un jeune théologien hollandais, Caterus ; à la fin de 1640, il les envoie à Mersenne avec les objections de Caterus et ses réponses (premières objections) ; son intention était que Mersenne fît connaître le traité à des théologiens « afin d'en avoir leur jugement et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter avant que de le rendre public ». Il était précédé d'une lettre aux théologiens de la Sorbonne, à qui il demandait leur approbation en faisant valoir le caractère définitif de ses démonstrations contre les impies. Mersenne recueillit ainsi les objections de divers théologiens (deuxièmes objections), celles de Hobbes (troisièmes objections), celles d'Arnauld (quatrièmes objections), de Gassendi (cinquièmes objections), de divers théologiens et philosophes (sixièmes objections). Le traité parut, suivi des objections et des réponses de Descartes, et comme on escomptait, mais à tort, l'approbation de la Sorbonne on

imprima au bas de la couverture : cum approbatione doctorum. Cette mention disparaît de l'édition de 1642, dont le titre est modifié (*Animæ a corpore distinctio* remplace *Animæ immortalitas*) ; cette édition contient en outre, dans la réponse à Arnauld, un passage sur l'Eucharistie, que Mersenne avait fait supprimer dans p.50 la première édition, et les objections du jésuite Bourdin (septièmes objections). Enfin la Correspondance fait connaître d'autres objections, celles d'un anonyme surnommé Hyperaspistes et celles de l'oratorien Gibieuf. Une traduction française de la première édition, revue, en partie par Descartes, parut en 1647 ; la seconde édition, de 1661, contient en outre les septièmes objections.

Il y a, dans cet effort insistant pour faire pénétrer ses idées en de larges cercles, bien plus que de l'ambition personnelle, le sentiment de la valeur profonde de son œuvre, cette « vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer ». En 1642, il témoigne à Huyghens son intention de publier son *Monde* en latin et de le nommer *Summa philosophiæ*, « afin qu'il s'introduise plus aisément en la conversation des gens de l'école qui maintenant le persécutent ». Cette somme, ce sont les *Principia philosophiæ* qui parurent en 1644, et pour lesquels il recherche l'assentiment de ses anciens maîtres jésuites, les mieux placés pour répandre une philosophie différente de celle d'Aristote. La traduction française de l'abbé Picot, publiée en 1647, est précédée d'une lettre au traducteur destinée à mettre en lumière le plan d'ensemble de cette philosophie.

A partir de ce moment, ce sont les questions de morale qui paraissent attirer surtout l'attention de Descartes ; sa correspondance avec la princesse Élisabeth, fille de Frédéric, le roi déchu de Bohême, qui avait trouvé refuge en Hollande,

lui fut une occasion de développer ses idées sur le souverain bien, et elle aboutit au traité *Des Passions*, sa dernière œuvre, publiée en 1649.

Ce long séjour en Hollande fut souvent troublé par des polémiques : les *Essais* de 1637, communiqués aux doctes par le grand nouvelliste des événements scientifiques, le P. Mersenne, lui attirèrent les critiques de Morin et de Hobbes sur la *Dioptrique.* La *Géométrie* fut l'origine de discussions d'un ton assez p.51 âpre avec les mathématiciens français Fermat et Roberval, qui le rendirent peu sympathique dans le milieu où vivait le jeune Pascal ; Descartes eut plus d'une fois, dans les défis qu'il portait ou qu'il recevait, l'occasion de montrer la fécondité de sa méthode et sa propre virtuosité ; et il trouva un disciple fervent en Florimond de Beaune qui écrivit à sa *Géométrie* des Commentaires, parus en 1649, avec la traduction latine de l'ouvrage par Schoot.

En Hollande, les ministres et les universitaires virent dans le succès de la philosophie de Descartes un péril pour leur enseignement, et ils luttèrent avec violence pour Aristote. La polémique commence à l'Académie d'Utrecht, entre un professeur de médecine, Régius, et le théologien Voëtius. Régius, partisan de Descartes, « fait même des leçons particulières de physique et, en peu de mois, rend ses disciples capables de se moquer entièrement de la vieille philosophie ». Les troubles devinrent tels que, le 17 mars 1642, le Sénat de la ville défend d'enseigner cette philosophie, « d'abord parce qu'elle est nouvelle, ensuite parce qu'elle détourne la jeunesse de la vieille et saine philosophie..., enfin parce que diverses opinions fausses et absurdes sont professées par elle ». A partir de ce moment, c'est Descartes qui se défend personnellement contre des attaques personnelles ; il est complètement disculpé à l'Université de Groningue en 1645 ; mais, malgré ses protestations répétées, les magistrats d'Utrecht ne

consentent pas à revenir sur leur sentence qui déclare diffamatoire sa Lettre à Voëtius. Au reste, il ne trouvait plus aucune aide en Régius qui comprenait mal sa philosophie et dont il dut même, en 1647, attaquer les thèses sur l'âme. En 1647, l'attaque vient de l'Université de Leyde où le théologien Revius l'accuse de blasphème, crime puni par les lois. Descartes est obligé pour se défendre de faire appel à l'ambassadeur de France.

Le séjour en Hollande ne fut interrompu que par trois courts voyages en France, en 1644, 1647 et 1648. Dans le second, il p.52 rencontra le jeune Pascal et il lui inspira, écrivit-il plus tard, l'idée de faire des expériences sur le vide, en se servant de vif-argent. C'est à ce voyage aussi que lui fut accordée par Mazarin une pension qui ne lui fut jamais payée. Son troisième voyage coïncide avec la Fronde parlementaire et la Journée des Barricades ; il ne se plut jamais à Paris. L'air de Paris, dit-il, « me dispose à concevoir des chimères au lieu de pensées de philosophes. J'y vois tant d'autres personnes qui se trompent en leurs opinions et en leurs calculs qu'il me semble que c'est une maladie universelle. » (AT, V, 133.)

En septembre 1649, il quitte la Hollande pour se rendre à Stockholm, où l'invitait à séjourner Christine, reine de Suède. il y mourut le 11 février 1650.

II. — LA MÉTHODE ET LA MATHÉMATIQUE UNIVERSELLE

@

En 1647, dans la préface de l'édition française des *Principes*, Descartes, voulant diviser sa doctrine selon les

cadres traditionnels de la philosophie, y distingue la Logique, la Métaphysique et la Physique : cette logique pourtant est non pas celle de l'école, « mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore ; et pour ce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'on s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant les questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques ».

De ces trois parties, nous savons facilement où trouver l'exposé de la seconde, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, dans les *Méditations* et dans le premier livre des *Principes* ; la troisième fait l'objet de la *Dioptrique* et des *Météores*, du *Traité du Monde*, de la cinquième et sixième partie du *Discours* et des trois derniers livres des *Principes.* Nous sommes au contraire bien embarrassés pour trouver cette « logique » dont il parle ici : Descartes n'a écrit aucun *Organon* p.53 assimilable aux *Analytiques* ou au *Novum organum* de Bacon ; la deuxième partie du *Discours*, qui, contient les règles de la méthode, reste, fort générale ; les *Regulæ*, sans doute écrites avant 1629, sont inachevées. Reste la *Géométrie,* dont Descartes nous dit qu'elle « démontre la méthode ». Encore est-il qu'elle la démontre en la mettant à l'œuvre dans la solution de problèmes, non en l'exposant ; mais l'on n'est pas en droit d'assimiler purement et simplement la méthode à la technique des mathématiques : Car il s'agit d'apprendre les mathématiques non pour elles-mêmes, pour trouver les propriétés « de nombres stériles et de figures imaginaires », mais pour habituer l'esprit à des procédés qui peuvent et doivent s'étendre à des objets bien autrement importants. Toujours Descartes a présenté les mathématiques comme un fruit de la méthode, non pas comme la méthode même. « Je suis convaincu, dit-il, que cette méthode a été entrevue par des esprits supérieurs ; guidés par la seule nature. Car l'âme humaine a je ne sais quoi de divin où les premières

semences des pensées utiles ont été déposées ; en sorte que souvent, si négligées et si étouffées qu'elles soient par des études contraires, elles produisent des fruits spontanés ; nous le voyons dans les sciences les plus faciles, l'arithmétique et la géométrie. »

Historiquement, il est difficile de savoir si le prodigieux essor de ses découvertes mathématiques, que nous voyons commencer auprès de Beeckmann en 1619 et qui aboutit à la théorie des équations dans la *Géométrie* de 1637, et aux lettres sur le problème des tangentes en 1638, est antérieur ou postérieur à la découverte d'une méthode universelle « pour conduire par ordre ses pensées » en quelque matière que ce soit.

Il est une chose certaine : ce ne sont pas les « mathématiques vulgaires » qui doivent servir à « s'exercer » dans la méthode, ces mathématiques, ce sont celles que, depuis Aristote, on divisait en « mathématiques pures », ayant pour objet le nombre et la grandeur et « mathématiques appliquées », comme l'astronomie, p.54 la musique et l'optique. Descartes a d'abord été attiré par ces mathématiques appliquées, et, en 1619, nous le voyons s'occuper de l'accroissement de vitesse dans la chute d'un grave, des accords musicaux, de la pression du liquide sur le fond des vases et, plus tard, des lois de la réfraction. Ses recherches tendaient, à ce moment, comme celles de Kepler et de Galilée, à l'expression mathématique des lois de la nature. Mais sa pensée s'oriente ensuite en un tout autre sens, vers l'idée d'une mathématique universelle qui, ne faisant aucune acception des objets particuliers étudiés par les mathématiques vulgaires, nombres, figures, astres ou sons, ne considère que l'ordre et la mesure : l'ordre, selon lequel la connaissance d'un terme suit nécessairement celle d'un autre ; et la mesure, selon laquelle des objets sont rapportés l'un à l'autre grâce à une même unité.

Qu'est donc cette mathématique universelle que le philosophe doit pratiquer pour s'exercer à la méthode ? L'idée fondamentale en est exprimée à la fin de la *Géométrie :* « En matière de progressions mathématiques, lorsqu'on a les deux ou trois premiers termes il n'est pas malaisé de trouver les autres. » Une progression consiste essentiellement en une suite de termes ordonnés de telle manière que le suivant dépend du précédent. L'ordre, en ce cas, permet donc non seulement de mettre chaque terme à la place due, mais encore de découvrir, par la place même qui leur est assignée, la valeur des termes inconnus ; il a une capacité inventrice et créatrice. Descartes ne fut certes pas le premier à s'aviser que la méthode consiste dans l'ordre : il n'y a pas d'idée plus banale depuis Ramus ; mais chez les logiciens antérieurs, l'ordre est une disposition plus ou moins arbitraire de termes déjà trouvés (t. I, 688) ; chez Descartes, la progression manifeste un type d'ordre, qui ne dépend d'aucune vue arbitraire de l'esprit, mais qui est inhérent à la nature des termes et qui permet de les découvrir.

Or, dans un problème mathématique, les grandeurs inconnues, dont il s'agit de trouver la valeur, sont toujours liées aux p.55 grandeurs connues par des relations implicitement définies dans la donnée du problème : par exemple, le problème de Pappus, dont le premier livre de la *Géométrie* contient la solution, consiste, sous sa forme la plus simple, trois lignes droites étant données en position, à trouver un point d'où l'on puisse tirer sur ces lignes des droites qui fassent avec elles des angles donnés, et telles que le produit des deux premières soit égal au carré de la troisième. Alors, « sans considérer aucune différence entre les lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'*ordre* qui montre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dépendent les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même

quantité en deux façons : ce qui se nomme une équation... Et on doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues ». (AT, VI, 372.) L'ordre « naturel » étant ainsi mis en évidence, la valeur de l'inconnue sera dégagée par la solution de l'équation. Ainsi la capacité inventrice de l'ordre est véritablement démontrée par l'artifice des équations.

La mathématique universelle avait alors à surmonter plusieurs difficultés techniques. En premier lieu, il fallait dégager l'algèbre de toutes les représentations géométriques auxquelles elle était liée. Et Descartes ouvre en effet la *Géométrie* en montrant que, si *a* et *b* représentent des droites, *a* x *b* ou a^2 représente non pas un rectangle ou un carré, mais une autre ligne qui est à *a* comme *b* est à l'unité ; un quotient et une racine représentent de même des droites ; d'une manière générale, les résultats des opérations sont toujours des droites. En second lieu, il fallait approfondir les méthodes de solution des équations, prises en elles-mêmes et sans qu'on rapportât les symboles à aucune grandeur géométrique : c'est l'objet de la première moitié du troisième livre de la *Géométrie*. Enfin il fallait montrer la fécondité de cette méthode dans la solution des problèmes géométriques, tels que la construction des lieux, c'est-à-dire des lignes dont tous les points jouissent d'une propriété p.56 donnée : c'est là proprement la géométrie analytique, à laquelle on réduit souvent (à tort) l'œuvre mathématique de Descartes : on sait comment, grâce à l'artifice des coordonnées, tout point d'une ligne peut être déterminé si l'on connaît le rapport constant entre deux droites indéterminées dont les points d'intersection donnent chacun des points de la courbe ; tout problème dépend ainsi de la découverte d'un rapport entre des lignes droites, rapport qui, on l'a vu, peut être exprimé par les moyens dont dispose l'algèbre ; la connaissance des

qualités ou propriétés des courbes est donc ramenée au calcul algébrique.

Telle est cette mathématique universelle, dont les procédés sont aujourd'hui entrés dans la substance de la science. Mais elle n'est pas la méthode ; elle n'en est que l'application aux objets les plus simples. La méthode de Descartes c'est, au-dessus de la mathématique universelle et l'engendrant, la connaissance que l'intelligence prend de sa propre nature et, par là, des conditions de son exercice. La sagesse consiste en ce que, « dans chaque circonstance de la vie, l'intelligence montre d'abord à la volonté le parti qu'elle doit prendre ». (*Regulæ,* I.) Pour cela, l'esprit doit augmenter ses lumières, non pas « pour résoudre telle ou telle difficulté d'école », mais « pour se régler de manière à porter des jugements solides et vrais sur tous les objets qui se présentent ». Or, parmi les facultés de connaître : intelligence, imagination, sens et mémoire, « l'intelligence seule peut percevoir la vérité ». (*Regulæ,* XII.) C'est donc la connaissance de l'intelligence qui, seule, doit d'abord occuper le sage. « Il me semble étonnant, dit Descartes, que la plupart des hommes étudient avec le plus grand soin les propriétés des plantes, les transmutations des métaux et autres matières semblables, tandis qu'un petit nombre à peine s'occupe de l'intelligence et de cette science universelle dont nous parlons. » Bien des philosophes pourtant, dans le passé, avaient médité sur la nature de l'intelligence ; mais Descartes ne s'occupe de l'intelligence, ni pour p.57 déterminer sa place dans l'échelle métaphysique des êtres, comme un néoplatonicien, ni pour chercher le mécanisme de la formation des idées à partir des sensations, comme les péripatéticiens. Ces deux questions que nous verrons reparaître aux XVIIIe et XIXe siècles (Condillac n'a-t-il pas reproché à Descartes de n'avoir connu ni l'origine ni la génération de nos idées ?), il n'en a cure, et l'*intellectus* est

pour lui non une réalité à expliquer, mais un point de départ et un point d'appui. Les sciences se distinguent entre elles non par leurs objets mais comme formes ou aspects divers d'une intelligence toujours identique à elle-même. (*Regulæ,* I.)

Il faut d'abord saisir cette intelligence à l'état pur, en l'isolant « du témoignage variable des sens ou des jugements trompeurs de l'imagination ». L'on dégagera ainsi ses deux facultés essentielles : l'intuition, « conception d'un esprit pur et attentif, si facile et si distincte qu'il ne nous reste absolument aucun doute sur ce que nous entendons », et la déduction par laquelle nous comprenons une vérité comme étant la conséquence d'une autre vérité dont nous sommes assurés.

Le vocabulaire de Descartes est emprunté à la philosophie traditionnelle, et il n'en fait pas mystère ; mais il déclare aussi « qu'il s'inquiète peu du sens donné par les écoles à ces expressions ». (*Regulæ*, III.), Dans le langage issu d'Aristote, le mot intuition signifie à la fois la connaissance des termes antérieurement à la synthèse qu'en fait le jugement, la connaissance de l'unité qui relie les divers éléments d'un concept, enfin la connaissance d'une chose présente en tant que présente. Dans les deux premiers cas, l'intuition atteint donc les éléments dont les jugements sont formés. De même l'intuition cartésienne a d'abord pour objet les « natures simples » dont tout est composé. « Souvent, remarque-t-il (*Regulæ,* XII), il est plus facile d'examiner plusieurs natures jointes ensemble que d'en séparer une des autres. Ainsi, par exemple, je puis connaître un triangle, bien que je n'aie jamais remarqué que, dans cette connaissance, se trouve p.58 contenue celle de l'angle, de la ligne, etc. — ce qui cependant n'empêche que nous disons que la nature du triangle est composée de toutes ces natures et qu'elles sont mieux connues que ce triangle puisque ce sont elles que

l’on comprend en lui ». Mais remarquons d’abord que ces natures simples : l’étendue, le mouvement, la figure ne sont pas des concepts qui composent des jugements, mais des réalités dont la combinaison donne naissance à d’autres réalités ; par suite, leur simplicité n’est pas celle d’une abstraction, et loin qu’un terme soit d’autant plus simple qu’il est plus abstrait, c’est le contraire qui est vrai ; par exemple la surface abstraite du corps se définit comme la limite du corps ; impliquant la notion de corps, elle est moins simple qu’elle. Les natures simples sont, pour l’intelligence, des termes derniers, irréductibles, si clairs qu’ils peuvent être seulement considérés par l’intuition, mais non pas expliqués ou réduits à quelque chose de plus distinct. Il n’y a « aucune définition de logique » de ces « choses qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le lieu, le temps, etc. » (AT, II, 597.)

L’intuition, selon Descartes, n’atteint pas seulement des notions, elle atteint aussi des vérités indubitables telles que *j’existe, je pense, un globe n’a qu’une surface*. Il faut même dire que la nature simple, existence, pensée, est d’abord saisie dans un sujet dont on l’affirme et dont on ne peut la séparer que par une sorte d’abstraction : le nombre, par exemple, n’est que dans la chose comptée, et les « folies » des pythagoriciens, qui attribuent au nombre des propriétés merveilleuses, seraient impossibles s’ils ne le concevaient pas comme distinct de la chose comptée. (*Regulæ*, XIV.) La première démarche de l’entendement est donc non pas le concept avec lequel on fabrique des propositions, mais la connaissance intuitive de vérités certaines dont la certitude s’étendra de proche en proche aux vérités qui en dépendent.

Enfin on perçoit par intuition non seulement les vérités, mais le lien entre une vérité et celle qui en dépend p.59

immédiatement (par exemple entre 1+3=4, 2+2=4 d'une part, 1+3=2+2 d'autre part) ; et ce que l'on appelle notions communes, comme : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, se dégage immédiatement de l'intuition de ces liens.

Telle est, sous sa triple forme, l'intuition, « lumière naturelle » ; « instinct intellectuel » (AT, VIII, 599) par laquelle nous acquérons des connaissances « beaucoup plus nombreuses qu'on ne pense et suffisantes pour démontrer d'innombrables propositions ».

Cette démonstration se fait au moyen de la seconde opération intellectuelle, la déduction, par laquelle « nous comprenons toutes les choses qui sont la conséquence de certaines autres ». (*Regulæ*, III) La déduction cartésienne est bien différente du syllogisme de l'école : le syllogisme est une liaison entre des concepts ; la déduction est une liaison entre des vérités ; la liaison des trois termes du syllogisme s'assujettit à des règles compliquées, que l'on applique mécaniquement pour savoir si le syllogisme est concluant ; la déduction est connue par intuition, avec une telle évidence qu'« il se peut qu'on l'omette si on ne l'aperçoit pas, mais que l'intelligence la moins propre au raisonnement ne peut la mal faire ». Le syllogisme est caractérisé par des rapports fixes entre des concepts fixes, rapports qui, perçus ou non, existent ; la déduction est « le mouvement continu et ininterrompu d'une pensée qui perçoit chaque chose, une à une, avec évidence ». (AT, X, 369.) Il n'y a donc place, dans la déduction cartésienne, que pour des propositions certaines, tandis que le syllogisme admet des propositions probables.

Toutes ces différences s'expliquent aisément, si l'on voit bien que le type de la déduction est la comparaison de deux grandeurs au moyen d'une unité de mesure. « Toute

connaissance qui ne s'acquiert pas par l'intuition pure et simple s'acquiert par la comparaison de deux ou plusieurs objets entre eux... En tout raisonnement, c'est seulement par comparaison que nous connaissons précisément la vérité... S'il y a dans l'aimant un genre p.60 d'être à quoi notre entendement n'a jamais perçu rien de semblable, il ne faut pas espérer que nous le connaîtrons jamais par le raisonnement. » (*Regulæ*, XIV.) La nature d'une chose inconnue est déterminée au moyen de ses relations avec les choses connues ; comme l'inconnue d'une équation n'est rien en elle-même en dehors de ses relations avec les quantités connues et tire toute sa nature de ces relations, il en est ainsi de toute vérité connue par déduction ; il ne s'agit pas, comme chez Aristote, de chercher si un attribut appartient à un sujet dont la nature est connue d'ailleurs, mais bien de déterminer la nature même du sujet, comme le terme d'une progression est entièrement déterminé grâce à la raison de la progression qui l'engendre. La déduction cartésienne est une solution du problème de la détermination des essences, auquel se heurtait le péripatétisme.

Intuition et déduction ne sont pas la méthode. La méthode indique « comment il faut *faire usage* de l'intuition pour ne pas tomber dans l'erreur contraire à la vérité et comment doit s'opérer la déduction pour que nous parvenions à la connaissance de toutes choses ». (*Regulæ*, IV.) On sait que le mathématicien, pour démontrer une proposition, fait choix, parmi les propositions certaines que l'intuition et la déduction ont mises à sa disposition, de celles qui seront utilisables dans le cas présent ; la vérité nouvelle sera due à la convergence des propositions. Or, ce que Descartes reproche aux mathématiciens, c'est qu'ils ne disent pas comment ils ont opéré ce choix, si bien qu'il paraît être le fruit d'un « heureux hasard ». (*Regulæ*, IV.) Tout le problème de la méthode est de donner des règles à

ce choix ; « toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il est nécessaire de tourner son esprit pour découvrir quelque vérité ». (*Regulæ*, V.) Il s'agit d'apprendre non pas à voir la vérité ni à déduire, mais à choisir infailliblement celles des propositions qui intéressent le problème donné.

p.61 On arrive à ce résultat par un exercice que Descartes décrit dans la règle VI. On peut y distinguer trois temps : « Il faut d'abord recueillir sans choix toutes les vérités qui se présentent, puis voir graduellement si l'on en peut déduire quelques autres, et de ces dernières d'autres encore, et ainsi de suite. » Ainsi je déduis les uns des autres des nombres en proportion continue en doublant toujours le précédent : « Cela fait, il faut réfléchir attentivement sur les vérités que l'on a trouvées et examiner avec soin pourquoi l'on a pu trouver les unes plus facilement que les autres et quelles elles sont ». Ainsi, dans la progression précédente, je trouve facilement le terme suivant en doublant le précédent ; mais je trouve plus difficilement la moyenne proportionnelle à intercaler entre les extrêmes 3 et 12, parce qu'il faut, de la proportion qui existe entre 3 et 12, déduire une autre proportion qui permettra de déterminer la moyenne. Enfin (troisième temps), « nous saurons ainsi, quand nous aborderons quelque question déterminée, par quelle recherche il conviendra de commencer ». Ainsi la méthode, d'après les *Regulæ*, consisterait avant tout à mettre l'esprit en possession de sortes de schémas qui nous permettront de savoir, devant un problème nouveau, de combien de vérités et de quelles vérités sa solution dépend. Et il s'agit non pas de « les retenir dans sa mémoire (comme les règles du syllogisme), mais de former les esprits de telle sorte que, toutes les fois qu'il sera besoin, ils les découvrent aussitôt ». La découverte de l'ordre ne se fait pas par l'application mécanique d'une règle, mais en fortifiant l'esprit par la pratique de ses facultés spontanées de déduction.

Il suit de là que la méthode doit nous habituer à distinguer entre la chose dont la connaissance ne dépend d'aucune autre et celle dont la connaissance est toujours conditionnelle, entre l'*absolu* et le *relatif*. Les deux notions dépendent d'ailleurs de la nature du problème considéré ; dans une progression géométrique, l'absolu est la raison qui permet d'en déterminer tous les p.62 termes ; dans la mesure d'un corps, l'absolu est l'unité de volume ; dans la mesure d'un volume, l'unité d'une longueur ; il est, d'une manière générale, la condition ultime de la solution d'un problème.

Toute la méthode est-elle dans l'ordre ? Au premier abord, l'*énumération* qui fait l'objet de la règle VII paraît être moins une règle de découverte qu'un procédé pratique pour augmenter la portée de l'intuition. On se souvient que la déduction est un mouvement ininterrompu, comme une chaîne de vérités ; après avoir saisi intuitivement le lien qui unit une vérité à sa voisine, l'on peut (et c'est là l'énumération) « parcourir rapidement les différents chaînons pour paraître, presque sans le secours de la mémoire, les saisir d'un seul coup d'œil ». Les évidences successives tendent à se changer en une évidence unique et instantanée où, d'une seule vue, l'on appréhende le lien entre la première vérité et la dernière. Mais l'énumération semble désigner aussi une opération un peu différente : « S'il fallait, dit Descartes, étudier séparément chacune des choses qui ont rapport au but que nous nous proposons, la vie d'aucun homme n'y suffirait, soit parce qu'elles sont trop nombreuses, soit parce que les mêmes reviendraient trop souvent sous nos yeux ». L'énumération est un choix méthodique qui exclut tout ce qui n'est pas nécessaire au problème posé, et qui évite notamment l'examen d'innombrables cas particuliers en réduisant les choses en classes fixes comme on réduit par exemple toutes les sections coniques à trois classes, selon que le plan qui coupe le cône est perpendiculaire, parallèle ou oblique à son axe.

« Il est à remarquer, écrit Descartes à Mersenne, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons. » (AT, III, 260.) Là est le trait distinctif de la méthode cartésienne ; à l'ordre réel de production, elle substitue l'ordre qui légitime nos affirmations sur les choses. De là les quatre fameux préceptes du *Discours*, dont il est aisé maintenant de voir le sens : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose p.63 pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle..., et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » Ce précepte exclut toute autre source de la connaissance que la lumière naturelle de l'intelligence ; la clarté d'une idée est la présence même de cette idée à l'esprit attentif ; la distinction, c'est une connaissance de ce que l'idée contient en elle, connaissance telle qu'il soit impossible de la confondre avec une autre. Ce n'est certes point la lumière naturelle qui constitue la méthode ; car l'intuition ni la déduction ne s'apprennent ; mais on peut apprendre à n'employer qu'elles. « Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » Ce sont les deux règles de l'*ordre,* la première prescrivant de dégager les natures simples et l'*absolu* d'un problème (recherche des équations du problème), la seconde se référant d'une manière assez nette à la formation de ces sortes de schèmes de plus en plus composés, que nous fait connaître la *Regulæ* (composition des équations). « Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales,

que je fusse assuré de ne rien omettre. » C'est l'*énumération* qui recherche méthodiquement tout ce qui est nécessaire et suffisant pour résoudre une question : car, ainsi que le font bien voir les mots ajoutés à la traduction latine du discours (tam in quærendis mediis quam in difficultatibus percurrendis), il ne s'agit pas de reprendre par la mémoire les démonstrations une fois faites, mais de découvrir tout ce qui est nécessaire pour les faire.

III. — LA MÉTAPHYSIQUE

@

p.64 Descartes écrivait à Mersenne, le 15 avril 1630 : « J'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai commencé mes études, et je vous dirais que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie. » Ainsi la métaphysique, qui est la connaissance de Dieu et de soi-même, répond, chez Descartes, à plusieurs exigences : c'est l'obligation d'un chrétien d'employer la raison pour lutter contre les négations des libertins ; de plus la métaphysique est la première question exigée par l'ordre méthodique ; enfin la physique ne peut atteindre la certitude, si elle ne s'appuie sur la métaphysique.

De ces trois raisons, la première nous montre Descartes engagé dans la campagne contre les libertins. On sait l'espèce de mission qu'il avait reçue du cardinal de Bérulle avant sa retraite en Hollande ; et, à cet égard, les *Méditations* sont dans la ligne de cette apologétique rationaliste dont on a vu les débuts au XVIe siècle (t. I, p.

670). Descartes l'a voulu ainsi ; et il répète plusieurs fois qu'il soutient la « cause de Dieu ». (AT, III, 240.) Il recherche pour ses *Méditations* l'approbation des théologiens de la Sorbonne, et c'est exclusivement à des théologiens qu'il charge Mersenne de les soumettre. Il est clair que sa métaphysique s'insère dans ce mouvement religieux ; et il suffit de signaler l'emploi qu'en ont fait les théologiens philosophes de la seconde moitié du siècle, Bossuet, Arnauld et Malebranche.

Pourtant, c'est là un aspect extérieur de la pensée de Descartes : l'important, c'est la place qu'elle occupe dans le système ; la connaissance de Dieu qu'elle nous donne n'est pas pour Descartes un but, mais un moyen ; Descartes pense que le but qu'il s'était proposé, « porter des jugements solides et vrais sur tous p.65 les objets qui se présentent », ne pouvait être atteint sans chercher le fondement de la certitude en Dieu lui-même ; c'est donc la certitude qui est en jeu, la certitude des mathématiques et de la physique, sur lesquelles reposent tous les arts qui concourent au bonheur de l'homme : mécanique, médecine et morale. « Je vous dirai entre nous, écrit-il à Mersenne, que ces six méditations contiennent tous les fondements de ma physique, mais il ne faut pas le dire. » Jamais Descartes n'a fait intervenir spontanément dans le tissu de sa philosophie le moindre dogme spécifiquement chrétien ou catholique. Il a armé sa foi non pas en tant que philosophe, mais en tant que citoyen d'un pays attaché à la religion dans laquelle Dieu lui avait fait la grâce de le faire naître. Cet attachement, dont la sincérité est manifeste, implique tout naturellement la conviction qu'aucune vérité philosophique ne peut être incompatible avec la vérité des dogmes révélés (ce qui est l'idée courante des rapports de la foi et de la raison dans le thomisme) ; aussi, lorsque des théologiens critiquent sa théorie de la matière en armant qu'elle ne s'accorde pas avec le dogme de la transsubstantiation,

Descartes s'efforce de montrer la compatibilité. On voit ainsi de quelle façon oblique et accidentelle s'introduit la préoccupation du dogme, et combien la vision cartésienne de l'univers en est foncièrement indépendante.

De très bonne heure, le rôle éminent de la métaphysique doit être apparu aux yeux de Descartes. En écrivant les *Regulæ*, il annonce qu'il démontrera « quelque jour » certaines des vérités de la foi, c'est-à-dire sans doute l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; en 1628, alors qu'il n'est pas au clair sur sa physique, il compose un « petit traité de métaphysique ». Le dialogue inachevé *De la Recherche de la Vérité*, écrit sans doute à Stockholm dans la dernière année de sa vie, commence aussi par l'âme raisonnable et par son auteur, d'où l'on peut déduire « ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures ». (AT, X, 505.) Dans l'intervalle, cette préoccupation n'a jamais abandonné Descartes : le *Discours* en 1637, p.66 les *Méditations,* les *Principes,* dont la première partie, qui est l'exposé de la métaphysique, est intitulée *Principes de la connaissance humaine*, s'accordent en ce point que nulle certitude n'est possible, qui ne s'appuie sur l'existence de Dieu.

Il est difficile d'imaginer combien cette thèse a dû paraître paradoxale aux contemporains de Descartes : dans l'École, l'affirmation de l'existence de Dieu emprunte toute sa certitude à celle des choses sensibles, d'où l'on remonte jusqu'à lui comme d'un effet à une cause ; par une voie inverse, le néoplatonisme part d'une intuition du principe divin, pour aller de Dieu, comme cause, aux choses, comme effets de cette cause. Il semble y avoir là une alternative, à laquelle la pensée de Descartes échappe pourtant ; et les deux premières démarches de sa métaphysique font voir l'impossibilité de l'une et l'autre de ces voies : le doute méthodique, en montrant qu'il n'y a aucune certitude dans

les choses sensibles ni même dans les choses mathématiques, empêche d'aller des choses à Dieu ; la théorie des vérités éternelles interdit de dériver l'essence des choses, de Dieu comme modèle.

IV. — LA MÉTAPHYSIQUE (*suite*) :

THÉORIE DES VÉRITÉS ÉTERNELLES

@

Considérons d'abord cette théorie que Descartes a exposée dans ses lettres dès 1630, mais qu'il n'a pas reprise dans ses œuvres publiées. L'on connaît les vues platoniciennes que nous avons rencontrées si souvent et qui ont traversé le Moyen âge et la Renaissance ; l'essence d'une chose créée est une participation à l'essence divine, si bien qu'il n'y a pas d'autre connaissance que celle de l'essence divine, connaissance qui, dégradée, effacée, inadéquate en s'appliquant aux choses créées, ne se perfectionnera, autant qu'il est possible à une créature, que dans la vision illuminative. Il s'ensuit aussi que Dieu est le créateur des existences, mais non celui des essences p.67 qui ne sont que des participations à son essence éternelle. Or, Descartes veut que les essences des choses créées soient, non moins que les existences, créées par Dieu : « Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter et d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui (15 avril 1630). » Le possible et le bien ne sont pas comme des règles auxquelles se soumet la

volonté de Dieu en créant les choses, ce qui limiterait sa toute-puissance ; ne sont possibles que « les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles (mai 1644) », et « la raison de leur bonté dépend de ce qu'il a voulu les faire ». Pourquoi donc un tel attachement à cette liberté de Dieu, dont l'oratorien Gibieuf, ami de Descartes, faisait l'objet d'un ouvrage, paru en 1630 ? C'est que cette théorie est seule compatible avec une connaissance parfaite des essences pour l'entendement fini de l'homme. « Il n'y en (de ces vérités éternelles) a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer... Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu encore que nous la connaissions (16 avril 1630). » En admettant entre Dieu et les essences des choses finies un lien de créature à créateur et non un lien de participation, Descartes rendait donc impossible toute métaphysique ou physique qui aurait l'ambition de déduire rationnellement les formes de l'être et de la connaissance de leur origine première ; et il peut faire de Dieu non plus le modèle, mais le garant de notre entendement, C'est-à-dire, selon le précepte général de sa méthode, suivre non pas l'ordre de production de Dieu aux choses, mais « l'ordre des raisons », qui montre comment une certitude peut engendrer une autre certitude, comment la certitude de l'existence de Dieu est pour nous le principe de toute autre certitude.

V. — LA MÉTAPHYSIQUE (*suite*) :

LE DOUTE ET LE « COGITO »

@

p.68 Dans les trois exposés que Descartes a donnés au public de sa métaphysique (*Discours,* IVe partie, *Méditations* et *Principes,* livre I), il a toujours suivi le même ordre : le doute sur l'existence des choses matérielles et sur la certitude des mathématiques, la certitude inébranlable du *Je pense donc je suis,* la démonstration de l'existence de Dieu, la garantie que cette existence apporte à ceux de nos jugements qui sont fondés sur des idées claires et distinctes, les certitudes qui en résultent sur l'essence de l'âme qui est la pensée, sur l'essence du corps qui est l'étendue, et sur l'existence des choses matérielles, La métaphysique va donc du doute à la certitude, ou plutôt d'un premier jugement certain, impliqué dans le doute même, le *Cogito,* à des jugements certains de plus en plus nombreux ; car seule la certitude peut produire la certitude.

Les Académiciens et les Sceptiques, depuis le IIIe siècle avant notre ère, avaient accumulé les raisons de douter des choses sensibles. Descartes reprend ces raisons : dans les illusions des sens, dans les rêves, nous croyons vraies des choses que nous estimons ensuite être fausses, raison suffisante pour nous méfier des sens qui nous ont une fois trompés. Mais si ses arguments sont les mêmes que ceux des Sceptiques, ses intentions sont bien différentes. C'est dans sa réponse au sensualiste Hobbes qu'il a donné la raison de ce doute : « Je m'en [des raisons de douter] suis servi en partie pour préparer les esprits des lecteurs à considérer les choses intellectuelles et à les distinguer des corporelles, à quoi elles m'ont toujours semblé très nécessaires » ; et il déclare dans l'*Abrégé des méditations* : « Il [le doute] nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens », détachement qui est la condition même de la certitude.

Le doute concernant les choses matérielles est donc un doute méthodique, une ascèse, comparable à l'effort du

prisonnier p.69 de Platon pour se tourner vers la lumière ; et Descartes utilise le scepticisme pour prendre conscience, dans le néant du sensible, de la réalité spirituelle. Les théologiens qui firent des objections à Descartes ne s'y sont pas trompés, et les objections contre le doute lui vinrent non pas d'eux mais des sensualistes Hobbes et Gassendi.

Le doute cartésien, en un sens, va bien plus loin que le doute sceptique : car, une fois établie une raison de douter si légère qu'elle soit, Descartes n'hésite pas à supposer d'autres raisons qui accroissent et portent à son comble ce doute léger ; procédant en cela, dit-il à Gassendi, comme ceux qui « prennent des choses fausses pour véritables, afin d'éclaircir davantage la vérité », par exemple les géomètres qui « ajoutent de nouvelles lignes à des figures données ». C'est ainsi que devient possible le « doute hyperbolique » qui porte sur les propositions mathématiques : ce doute, si extraordinaire, puisqu'il amène à tenir pour incertaines les connaissances considérées comme les plus certaines de toutes, est possible, moyennant l'hypothèse d'un « malin génie » auquel on accorde la toute-puissance ; cette puissance supposée est telle qu'il peut faire que je me trompe « toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré ; on que je juge de quelque chose encore plus facile ». Ce sont donc les connaissances données dans les *Regulæ* comme intuitives, dont l'hypothèse du malin génie amène à douter. Mais comment concevoir la possibilité même d'un pareil doute si l'on ne songe au Dieu de Descartes qui a décrété les vérités éternelles par sa toute-puissance ? Si nous supposons, au lieu de Dieu, dont nous ne connaissons pas encore l'existence, un génie qui a la même puissance, mais qui est « malin », il sera capable de changer la vérité des choses à l'instant même on nous les percevons, et de faire ainsi que nous nous trompions.

En un autre sens, le doute cartésien va pourtant moins loin que celui des Sceptiques : il s'arrête devant les « notions si p.70 simples que, d'elles-mêmes, elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe (*Principes*, I, 10) », telles que les notions de pensée ou d'existence, ou les notions communes, par exemple ce principe : il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet. En outre, il est d'une nature différente du doute sceptique ; car tandis que le sceptique s'en tient au doute, Descartes veut que l'on convienne de considérer comme effectivement fausses toutes les propositions qui donnent la moindre occasion de doute, ne laissant ainsi aucun milieu entre la certitude et l'absence de certitude.

Ce doute n'aurait pas d'issue, si Descartes, comme les philosophes antérieurs, envisageait seulement ses objets, puisque ce sont tous les objets de la connaissance, les intelligibles comme les sensibles ; il ne peut donc, comme le prisonnier de Platon, se tourner vers un monde de réalités qui échapperaient au doute. Mais il considère cette incertitude en elle-même, en tant qu'elle est une pensée et ma pensée ; sous cet aspect, mon doute, qui est ma pensée, est lié à l'existence de ce moi qui pense ; je ne puis apercevoir que je pense sans voir avec certitude que je suis : *Cogito ergo sum*. Si je venais à douter de cette liaison, ce doute emporterait à nouveau mon affirmation ; et toutes les raisons de doute que j'ai pu me donner, doute sur les choses sensibles, existence d'un malin génie, ne sont que de nouvelles raisons de répéter cette affirmation. La certitude de mon existence comme pensée est la condition de mon doute. Ainsi Descartes arrive à un premier jugement d'existence, en substituant à la vaine recherche des objets la réflexion sur cela même qui recherche.

La fonction du *Cogito* chez Descartes est double : il donne un type exemplaire d'une proposition certaine, et il prépare la distinction radicale de l'âme et du corps. Le *Cogito* est certain, parce que je perçois clairement et distinctement la liaison entre ma pensée et mon existence : je puis donc considérer comme vrai tout ce que je percevrai avec la même évidence. Cette évidence porte sur une liaison, une déduction, un progrès d'une notion à une autre notion, de la notion de ma pensée à celle de mon existence. Il ne s'agit pas d'une identité comme celle que les métaphysiques anciennes, de Parménide à Plotin, essayaient d'établir entre la pensée et l'être, cherchant à atteindre la réalité p.71 totale de l'univers à l'intérieur de la pensée : il ne faut pas chercher dans le *Cogito* cette sorte d'appréhension totale du réel, que Plotin trouvait dans l'intuition par elle-même d'une âme coétendue à toute réalité. Descartes nous en avertit : le *Cogito* n'est pas « une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement » (AT, V, 133) ; il est tout au plus « une preuve de la capacité de notre âme à recevoir de Dieu une connaissance intuitive ». Et surtout il témoigne que l'esprit peut avoir une certitude entière et complète d'un objet particulier sans une certitude totale portant sur le réel tout entier. C'est là une condition d'application de la méthode : l'esprit humain est si limité qu'il ne peut percevoir distinctement à la fois qu'un très petit nombre d'objets ; la certitude doit être instantanée pour être effective ; si l'esprit, comme l'ont cru encore, après Descartes, bien des métaphysiciens, était tel qu'il n'eût de certitude sur rien s'il n'avait de certitude sur tout, une science certaine deviendrait impossible.

C'est en ce sens seulement que le *Cogito* est le type de toute autre certitude qui pourrait être atteinte. Mais il ne s'ensuit pas du tout que ces certitudes devront être

atteintes par la même voie, à savoir par la réflexion sur soi ; par la réflexion sur sa pensée, Descartes ne trouve et ne trouvera d'autre existence que l'existence de sa propre pensée ; et ce n'est nullement de là qu'il déduira l'existence de Dieu ni celle de la matière. Le *Cogito* n'a rien à voir avec un idéalisme qui chercherait à déterminer progressivement toutes les formes de la réalité comme des conditions de la réflexion du moi sur lui-même.

La seconde fonction du *Cogito* dans le système est de préparer la distinction de l'âme et du corps sur laquelle repose toute la physique de Descartes. Je me connais en tant qu'être pensant et uniquement comme tel ; sans doute par le *Cogito* tout seul, je ne puis encore savoir si je ne suis pas aussi une matière, un p.72 feu subtil ou toute autre chose ; je me connais en tant qu'être pensant, je ne sais pas encore si je ne suis qu'un être pensant. Il n'en reste pas moins que nous pouvons avoir la certitude de notre être comme être qui pense, qui sent, qui veut, sans rien savoir de l'existence du corps. Il faut distinguer entre le mécanisme de ces actes, qui suppose peut-être des conditions corporelles que j'ignore entièrement, et le fait que nous les « apercevons immédiatement par nous-mêmes », caractère commun selon lequel « non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser ». (*Principes*, I, 9.) Ce serait une faute de chercher à définir l'opération de l'esprit d'après l'objet auquel elle a rapport. Ainsi les corps passent pour être connus par la sensation ; mais si je cherche comment je connais un morceau de cire qui, d'abord odorant, dur, et froid, perd toutes ces qualités par la fusion, comment je connais sa flexibilité qui est la capacité de recevoir une infinité de changements de figure, je m'aperçois bien que je ne le connais ni par les sens (puisque toutes ses qualités sensibles changent d'un état à l'autre), ni par l'imagination (qui ne peut saisir une infinité de figures), mais « par la seule inspection de l'esprit ». L'action de

l'esprit n'est donc point définie par son objet ou limitée par lui ; le corps n'est pas connu par la sensation : affirmation d'une portée immense ; il n'y a pas, comme tout le platonisme inhérent à la pensée médiévale l'avait admis, une réalité corporelle, objet des sens, et une réalité intelligible, objet de l'intellect ou entendement. L'entendement n'est pas déterminé du dehors par ses objets, mais du dedans par son exigence interne de clarté et de distinction.

Lorsque les théologiens connurent le *Cogito* de Descartes, Arnauld ne manqua pas de remarquer que saint Augustin avait dit la même chose ; il s'est servi en effet de cette pensée : « Si fallor, sum », pour échapper au scepticisme ; de plus, au *De Trinitate*, il a démontré par elle que l'âme est spirituelle et distincte du corps. Par elle encore, il fait voir en l'âme l'image de la Trinité $_{\text{p.73}}$ divine. Il n'est guère douteux que Descartes a connu les textes d'Augustin. Mais le Cogito, chez saint Augustin, ne termine pas un doute comparable au doute méthodique de Descartes et n'amorce pas une recherche comme la physique ; s'il a subi, consciemment ou non son influence, il a utilisé sa pensée, comme il utiliserait un théorème d'Euclide dans une démonstration de sa *Géométrie*. L'important n'est pas une vérité aussi simple et aisée à connaître, mais l'usage qu'on en fait. Pour en juger, il faut, comme l'a dit Pascal à ce propos « sonder comme cette pensée est logée en son auteur ». Augustin en saisit des conséquences immédiates : l'acquisition d'une certitude et la spiritualité de l'âme ; il n'y voit pas la « suite admirable de conséquences » qui en fait le « principe ferme et soutenu d'une physique entière [28] ».

VI. — LA MÉTAPHYSIQUE (*suite*) : L'EXISTENCE DE DIEU

@

La certitude du *Cogito* se borne à l'existence de notre propre pensée. Au premier abord, Descartes semble rester tout à fait dans la ligne du scepticisme, lorsque, ayant réduit tonte notre connaissance aux idées qui sont en nous, il définit l'idée comme un simple mode de la pensée, la pensée étant à l'idée comme « un morceau de cire » aux « diverses figures qu'il peut recevoir ». Dès lors, l'idée, c'est « tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit », c'est-à-dire aussi bien un vouloir et une crainte (« lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi, au nombre des idées ») tout autant que l'idée d'un triangle ou l'idée d'un arbre. Les idées, à ce titre, dans leur réalité formelle ou essentielle, sont toutes égales et ne p.74 supposent point autre chose que ma pensée : c'est là le solipsisme du sceptique, réduisant toutes choses aux manières d'être de son moi, sans faire de différence entre une émotion et la notion d'un objet.

C'est par une tout autre voie que Descartes sort du doute. Le doute est un acte de la volonté par lequel nous retirons les jugements d'existence que nous soyons portés spontanément sur les choses. Cet acte laisse inaltérées les idées par lesquelles nous nous représentons ces choses ; les croyances ont changé ; mais non pas les notions ; le doute est fait pour nous accoutumer non pas à ne pas sentir, à ne pas percevoir, à ne pas lier des idées, mais à ne pas croire que les objets de ces sensations, de ces perceptions, de ces liaisons existent.

Nos idées (le mot *idée* signifiait dans le langage des philosophes, hérité de Platon, « les formes de l'entendement divin » et les modèles des choses) continuent pourtant à être des représentations ou des images des choses ; elles ont une « réalité objective » qui est l'être de la chose représentée, en tant que cet être est dans l'esprit. Or, il y a d'une part les idées qui représentent de « vraies et immuables natures », comme celles qu'utilisent les géomètres, celle du triangle par exemple ou de l'étendue ; d'autre part, les idées comme celles du chaud et du froid, dont on ne peut dire si elles représentent une nature positive ou une privation.

Voilà donc découverte, entre nos idées mêmes, une différence de valeur, qui est décisive et n'admet pas la « suspension » des sceptiques. Remarquons que les idées de la seconde classe sont celles qui, avant le doute, nous imposaient en quelque sorte par leur force et leur vivacité, la croyance à leur existence ; or, ce sont ces idées (celle du chaud et du froid, par exemple, bases de la physique péripatéticienne) que Descartes va impitoyablement exclure de sa physique ; tandis qu'il n'admettra, comme ayant droit à l'existence, que les idées de la première classe. La distinction des deux sortes d'idées est donc un des moments
p.75 (et peut-être le principal) de ce vaste mouvement de bascule par lequel Descartes transforme la physique, jusqu'ici science des qualités sensibles, obscures et fuyantes, en une science qui ne considère plus que de vraies et immuables natures. Mais aussi trouvons-nous là même une des grosses difficultés du système ; à ce moment de son exposé, ce n'est pas en se référant à leur emploi futur et à leur fécondité dans la physique que Descartes a droit de leur reconnaître une valeur supérieure ; c'est, avant le développement méthodique dont elles seront le point de départ, en les considérant en elles-mêmes. Il est trop clair que Descartes connaissait cet emploi au moment où il a

médité sur la métaphysique ; mais il est clair aussi qu'il a voulu y prouver la valeur des principes en eux-mêmes, indépendamment de leur application. Il se rend sans doute bien compte que la fécondité explicative d'un principe suffit à lui conférer une « certitude morale » et que, en dehors de toute métaphysique, les principes du mécanisme, s'ils servent à expliquer beaucoup des phénomènes de la nature, auraient ce genre de certitude ; mais ce n'est qu'en « s'appuyant sur la métaphysique » qu'on peut leur donner une « certitude plus que morale » (*Principes*, liv. IV, art. 205.) Et c'est pourquoi Descartes est amené, avant même d'être sorti du doute, à séparer de tout ce qu'il y a de trouble et de confus dans les objets des sens, de tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'irrégulier dans ceux de l'imagination, ces natures vraies et immuables dont il trouve un exemple familier dans les objets des mathématiques.

L'*innéisme* de Descartes ne fait que formuler cette séparation ; il veut dire qu'il y a des idées avec lesquelles l'intellect commence à penser en les tirant de son propre fonds ; il arme l'indépendance et l'intériorité de la série des pensées méthodiquement enchaînées par opposition à la série arbitraire des impressions des sens et de l'imagination. L'innéisme n'est pas cette doctrine étrange que Locke a voulu réfuter, la doctrine d'une expérience interne actuelle et constante de tous les p.76 principes de nos connaissances. L'innéité des idées consiste dans la disposition et, pour ainsi dire, la vocation que l'entendement a à les penser ; elles sont innées en nous comme la goutte et la gravelle sont héréditaires dans certaines familles. Comme la réminiscence de Platon, l'innéisme signifie l'indépendance de l'intellect dans ses recherches. Il s'agit moins d'une question d'origine, qui est écartée, on l'a vu, par les conditions du problème, que d'une question de valeur.

Que sont donc ces vraies et immuables natures dont la réalité objective est dans l'esprit ? Grâce à l'ascèse du doute méthodique, grâce aussi aux mathématiques, grâce à la manière dont sont éliminées les idées confuses des sens, comme celle du chaud, Descartes ne laisse plus passer que les objets de l'entendement pur, qui sont objets d'une connaissance très facile, et même très commune et vulgaire, comme celle du nombre, de la pensée, du mouvement, de l'étendue ; les essences, au lieu d'être, comme chez Aristote, atteintes difficilement et toujours incomplètement par un long travail, sont saisies immédiatement comme points de départ.

C'est la considération de cette réalité objective qui conduit Descartes à l'existence de Dieu. Quant à leurs objets, les idées ne sont pas toutes égales, mais il y a plus de perfection dans les unes que dans les autres, dans l'idée d'un ange par exemple que dans celle d'un homme. La question de savoir comment les idées sont comparables à ce point de vue est difficile à résoudre. L'important pour Descartes est que cette comparaison suppose, en tout cas, l'idée de l'être absolument parfait, qui est comme le terme auquel se réfèrent toutes nos comparaisons. Cette « véritable idée » était secrètement présente dès le début de la méditation métaphysique : « Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien par la comparaison duquel p.77 je connaîtrai les défauts de ma nature ? » Ainsi l'idée de parfait et d'infini non seulement est une « idée fort claire et fort distincte », puisqu'elle contient plus de réalité objective qu'aucune autre, mais elle est la première et la plus claire de toutes, et c'est relativement à elle que je conçois les êtres finis et limités : on ne peut donc dire, avec les théologiens des deuxième et quatrième objections, qu'elle est fabriquée

par l'esprit qui augmente et réunit arbitrairement, en un être fictif, les perfections dont il a l'idée.

De là un premier argument pour prouver l'existence de Dieu. Il s'appuie sur l'énoncé suivant du principe de causalité : « Il y a au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. » On reconnaîtra ici la vieille maxime aristotélicienne : « Un être en puissance ne peut passer à l'acte que sous l'influence d'un être en acte. » Un effet ne peut avoir d'autre perfection que celui que lui donne sa cause : cette formule ne peut avoir de sens plausible que si la cause est conçue comme un être en acte, et l'effet comme résidant dans un être en puissance qui reçoit cette influence (l'airain ne peut devenir de lui-même statue). De ce principe, Descartes fait application aux idées de notre pensée, considérées à titre d'effet : « Il y a au moins autant de réalité formelle dans la cause d'une idée qu'il y a de réalité objective en cette idée même » ; l'idée d'un mécanisme nouveau d'horlogerie ne saurait naître chez n'importe qui, mais dans la pensée d'un artisan naturellement doué et bien instruit. Donc, pour savoir si nos idées représentent et exigent une réalité « formelle » différente de notre pensée, c'est-à-dire l'existence d'un être hors de la pensée, il suffit d'examiner si nous avons assez de réalité ou de perfection pour être les auteurs de ces idées. Or, il est manifeste que, nous qui sommes des êtres imparfaits, nous ne pouvons être l'auteur de l'idée de l'être parfait ; seul l'être parfait a assez de réalité pour la produire en nous ; il est donc nécessaire qu'il existe avec les infinies perfections dont nous avons l'idée.

p.78 Cette preuve est d'ailleurs confirmée par l'argumentation suivante : je suis un être imparfait et j'ai l'idée d'un être parfait ; il s'ensuit que je ne puis me concevoir comme l'auteur de mon être ; car, si j'avais le pouvoir de me créer, j'aurais *a fortiori* celui de me donner

toutes les perfections dont j'ai l'idée ; je puis éliminer pour la même raison les causes qui seraient moins parfaites que Dieu (puisqu'elles auraient dû se donner toutes les perfections), et aussi mes parents qui ne sont causes que de mon corps ; reste que je sois créé par l'être parfait. Preuve en apparence semblable à la preuve *a contingentia mundi*, qui part d'un effet fini quelconque pour remonter à la cause première, mais bien différente puisque Descartes part d'une pensée finie qui possède l'idée de cette cause première.

Voilà donc établies deux existences : celle de moi-même en tant qu'être pensant, et celle de Dieu en dehors de moi. Ce qu'il importe de remarquer, ce qui fait, malgré le matériel étranger qu'il emploie, l'originalité radicale de Descartes, c'est ceci : c'est seulement de choses dont nous avons une idée claire et distincte que l'existence peut être établie : ainsi la pensée ou l'être parfait. Dans l'aristotélisme, c'était une maxime de méthode que l'existence devait être prouvée avant la recherche de l'essence, sous peine de ne rechercher que des chimères, comme le bouc-cerf ; ce qui implique que le jugement d'existence peut être porté avant qu'on sache ce qu'est la chose dont on affirme l'existence : attitude toute conforme à celle du sens commun, qui, par là même, est forcé d'admettre beaucoup de notions obscures et mal définies. Or, le doute méthodique a banni de l'existence, au regard de l'esprit humain, tout objet d'une idée obscure et confuse : on ne peut porter de jugements certains d'existence que si les sujets en sont des idées claires et distinctes. Si Descartes peut se passer de l'existence pour poser l'essence, c'est qu'il a un moyen, que n'avait pas Aristote, de distinguer les « vraies natures » des chimères de l'imagination. En n'admettant à l'existence que les objets des idées claires, p.79 on atteint une réalité où la pensée est en quelque sorte chez elle et peut se livrer à son essor méthodique, sans crainte d'être submergée par un océan de réalités étrangères et impénétrables à l'esprit.

De cette intention de Descartes, la preuve de l'existence de Dieu est un témoignage, mais elle est aussi un moyen de la mettre en œuvre. Rappelons, en effet, que le doute hyperbolique montrait dans le malin génie un être capable d'introduire l'erreur au-dedans même de notre pensée claire et distincte ; c'était dire que la pensée n'était nulle part chez elle. Or, la démonstration de l'existence de Dieu vient anéantir la force de ce doute ; la connaissance de cette vraie nature qu'est l'idée de l'être parfait nous montre que le malin génie était une chimère de notre imagination, car si un être est tout-puissant, il a en même temps toutes les autres perfections, et il ne saurait être malicieux ni trompeur. L'existence de cet être bon nous est donc une garantie que nous ne pouvons nous tromper dans les choses que nous avons une fois perçues clairement et distinctement. Si « un athée ne peut être géomètre », c'est parce qu'il n'a pas cette garantie de certitude. Si nous commettons des erreurs, ce n'est pas la faute de l'entendement mais celle de la volonté. Notre entendement est fini, c'est-à-dire qu'il a des idées obscures et confuses à côté d'idées claires et distinctes. Notre volonté est infinie : c'est-à-dire que nous avons l'entière liberté d'adhérer ou de ne pas adhérer aux liaisons d'idées que nous présente l'entendement. Le jugement n'est pas la connaissance d'un rapport, mais bien l'acte de la volonté qui adhère. Nous sommes libres de faire en sorte que, seule, la lumière de notre entendement détermine le consentement de notre volonté ; le doute méthodique en est la preuve, et il n'est que l'application de ce précepte.

Il y a là un véritable tournant de la pensée philosophique. C'était une idée familière au thomisme que la vérité perçue par l'entendement humain avait son fondement dans p.80
l'entendement divin : « La vérité incréée et l'entendement divin ne sont ni mesurés ni produits ; mais ils mesurent et produisent une double vérité, l'une dans les choses, l'autre

dans notre âme. » Si effacées qu'elles soient, nos notions sont donc des images des raisons intelligibles des choses, telles qu'elles sont en Dieu : notre connaissance, garantie parce qu'elle est un reflet de l'entendement divin, est donc naturellement tournée vers son origine, et notre véritable vocation est dans la vie éternelle, où ce reflet deviendra vision. Au contraire, la connaissance intellectuelle, chez Descartes, n'est à aucun degré une participation quelconque à l'entendement divin ; et c'est le moment de rappeler que, pour lui, les essences qui sont l'objet de l'entendement humain sont des créatures de Dieu. Il suit de là que Dieu est garant de nos connaissances, non par un attribut qui se rapporte à son entendement, mais par des attributs qui se rapportent à son pouvoir créateur, la toute-puissance et la bonté. La vocation de l'entendement humain n'est pas alors de consommer, dans la vie éternelle, la vision des essences ; la connaissance claire et distincte, qui était un point d'arrivée et un but lorsque ces essences étaient prises pour des reflets de celles qui sont dans l'entendement divin, est maintenant un point de départ pour l'esprit qui en recherche les combinaisons et les effets. La vue de Descartes porte en avant, vers la constitution d'une connaissance méthodique des choses, non en arrière, vers leur origine transcendante ; la destinée naturelle de l'entendement n'a point pour complément une destinée surnaturelle, et la pensée de l'éblouissante vision promise aux élus n'offusque en rien la parfaite clarté de nos sciences humaines. La science va non de l'obscur au clair, mais du clair au clair. Descartes, qui a rattaché notre science à Dieu, au point de dire qu'un athée ne peut être géomètre, l'a donc en même temps radicalement séparée de toute visée théologique, en la mettant toute sur le plan d'un entendement humain, dont la certitude nous est garantie par Dieu.

p.81 Mais Descartes avait-il le droit de sortir ainsi de son doute ? C'est ce que plusieurs de ses contemporains ont

contesté ; ils ont découvert chez lui un cercle vicieux ; car on ne peut démontrer l'existence de Dieu qu'en se fiant à l'évidence des idées claires et distinctes ; et l'on ne peut se fier à cette évidence que si l'existence de Dieu a été démontrée. Descartes, répondant à l'objection, dit qu'il y a deux espèces de certitude, celle des axiomes qui sont connus d'une simple vue, et dont on ne peut douter, et celle de la science, qui consiste en des conclusions dépendant de raisonnements assez longs ; dans ces raisonnements nous pouvons saisir successivement chacune des propositions qui les composent et son lien à la précédente ; mais arrivés à la conclusion, nous nous souvenons bien que nous avons perçu les premières propositions avec évidence, mais nous ne les percevons plus actuellement. Or, la garantie divine est inutile pour les axiomes et nécessaire seulement pour la science.

Cette réponse de Descartes est elle-même embarrassante. D'abord, si la preuve de l'existence de Dieu est, comme il paraît bien, un raisonnement assez long et compliqué, le cercle vicieux persiste. De plus, Descartes paraît avoir étendu le doute beaucoup plus loin qu'il ne le suppose en sa réponse ; quand il disait qu'on peut douter du résultat des opérations les plus simples, telles que compter les côtés d'un carré, il ne le bornait certes pas aux conclusions d'un raisonnement. Enfin, même ces deux difficultés levées, il resterait que Descartes ne peut avoir voulu dire, comme on le dit parfois, que Dieu garantit la mémoire ; car rien n'empêchera la mémoire d'être faillible, de nous porter à croire que nous avons perçu une évidence alors qu'il n'en est rien ; la fidélité de la mémoire ne dépend que de notre attention.

Quant au premier point, aux preuves de l'existence de Dieu, Descartes pense avoir trouvé une preuve qui nous la présente avec l'évidence d'un axiome : c'est celle qui,

exposée la première dans le *Discours*, est la dernière dans les *Méditations*, et que l'on appelle d'habitude *preuve ontologique* ; l'existence de Dieu p.82 y est tirée de sa notion même, à la manière dont une propriété d'un triangle est tirée de la définition de cette figure. Dès que l'on a compris en effet que Dieu est l'être qui possède toutes les perfections, puisque l'existence est une perfection, on voit de suite que Dieu possède l'existence. L'existence est une perfection : l'existence implique en effet une puissance positive qui appartient soit à la chose même qui existe, soit à celle qui lui a conféré l'existence. Mais Dieu, dans son idée, se montre à nous comme une puissance infinie ; dire qu'il n'existe pas, c'est dire qu'il y aurait en lui quelque puissance non réalisée, c'est dire qu'il n'est donc pas absolument parfait, ce qui est contradictoire. A cet égard, Dieu est cause de soi (*causa sui*), puissance qui produit sa propre existence. Or, c'est de cette preuve que Descartes dit qu'il ne pense pas « que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude ». Si l'existence de Dieu acquiert ainsi la certitude d'un axiome, la première difficulté tombe.

Reste la seconde, puisque le doute hyperbolique paraît s'étendre même aux axiomes. Ici il faut indiquer une distinction, que Descartes a faite avec précision, en répondant à Régius. Régius lui ayant objecté que la garantie divine n'était pas nécessaire pour les axiomes dont la vérité est claire et manifeste par elle-même, il répond : « Je l'accorde aussi *pour tout le temps qu'ils sont clairement compris* (22 mai 1640.) » Il n'est donc pas possible de douter d'une vérité, aux instants mêmes où on la perçoit avec évidence ; mais on ne peut nullement en conclure, tant que l'on ne connaît pas la nature de Dieu, que la même proposition, fût-elle un axiome, nous apparaîtra avec la même évidence. Ce que garantissent la bonté et l'immutabilité de Dieu, c'est la constance de l'évidence à

travers le temps ; dès lors (à condition bien entendu que notre souvenir soit fidèle), il suffira que nous nous souvenions d'avoir perçu une proposition avec évidence pour être sûrs qu'elle est vraie. La certitude provient d'une vision instantanée, et les p.83 instants successifs sont en eux-mêmes si indépendants les uns des autres, que nous ne pourrions conclure de ce qu'est pour nous la vérité en un moment à ce qu'elle sera au moment suivant, si nous n'avions, pour lier cette poussière d'instants, l'immutabilité divine [29].

VII. — LA MÉTAPHYSIQUE (*suite*) : L'ÂME ET LE CORPS

@

Ce n'est pas sans motif que Descartes insiste tant sur la nécessité de lever des doutes qui ont une raison « si légère et si métaphysique » ; la certitude de sa physique est à ce prix, et cette physique va apparaître à ses contemporains comme un tissu de paradoxes. Le résultat de la théologie de Descartes est celui-ci : les idées claires et distinctes de l'entendement humain sont la mesure des choses et nous indiquent les natures dont elle sont composées ; et le reproche constant qui lui est fait est le suivant : l'homme n'a pas le droit de faire de la pensée, selon le mot de Gassendi, « la règle de la vérité des choses ». Ainsi Descartes est présenté par ses adversaires comme un nouveau Protagoras qui ne s'appuie sur rien de solide et de résistant.

Il répond avec assurance à Gassendi : « Oui la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception qu'il a d'une chose doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-

dire que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons. »

Je puis avoir une idée claire et distincte de moi-même en tant qu'être pensant, et je puis concevoir cet être pensant sans y faire entrer aucune notion du corps. J'ai donc le droit, d'après la règle, de dire que mon âme est une substance pensante complètement distincte du corps : — Quoi ! objecte Arnauld, parce que je puis acquérir quelque connaissance de moi-même sans p.84 la connaissance du corps, puis-je affirmer que je ne me trompe point quand j'exclus le corps de l'essence de mon âme ? — Sans doute, puisque attribuer la matérialité à l'âme, ce serait lui conférer un attribut qui n'entre pour rien dans la connaissance que nous en avons ; il n'y a donc aucune raison de le faire. La spiritualité de l'âme et sa distinction du corps sont donc des vérités rationnelles et dérivées de leurs notions.

Le corps, de son côté, est distinct de l'âme ; et il ne contient en sa substance que ce qui peut faire par soi-même l'objet d'une idée claire et distincte à part de toute autre idée : telle est l'étendue à trois dimensions, l'objet des géomètres ; comme je la conçois effectivement pouvant exister en soi, elle est donc cette substance matérielle que les physiciens ont tant cherchée et je dois évidemment prendre pour règle de ne lui accorder d'autres propriétés que celles qui impliquent l'étendue, telles que la figure et le mouvement, et de lui refuser toutes ces qualités : pesanteur, légèreté, chaud, froid, dont l'esprit n'a qu'une idée obscure et confuse et qui ne nous apparaissent nullement comme des modes de l'étendue.

— Sans doute, objectera Régius, nous pouvons concevoir la substance pensante, seulement comme pensante, et rien ne nous force à attribuer l'étendue à la même substance ; mais rien non plus ne nous en empêche, « puisque ces

attributs, pensée et étendue, ne sont pas opposés mais simplement divers. » Objection qui semble déjà entrevoir la doctrine de Spinoza, et à laquelle Descartes ne peut répondre qu'en montrant que la pensée et l'étendue sont chacune un attribut essentiel, et qu'une substance ne peut avoir qu'un attribut de ce genre. « Pour ce qui est de ces sortes d'attributs qui constituent la nature des choses on ne peut pas dire que ceux qui sont divers et qui ne sont en aucune façon compris dans la notion l'un de l'autre conviennent à un seul et même sujet ; car c'est de même que si l'on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses. » Mais comment peut-on dire d'un attribut qu'il constitue la nature d'une p.85 chose ? C'est que cet attribut est « la raison commune en laquelle convient » tout ce que l'on pourra dire de la substance, par exemple ici que le corps est susceptible de figure et de mouvement.

Il y a dans ce dualisme quelque chose de complètement nouveau : sans doute, le péripatétisme, d'une part, connaissait une pensée séparée du corps ; et, d'autre part, la physique corpusculaire de Démocrite donnait des explications mécaniques qui ne faisaient pas intervenir l'âme. Mais d'abord le mot pensée chez Descartes ne veut pas dire la même chose que chez Aristote. « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. » Chez Aristote, l'intellect pensant était séparé de fonctions actives ou sensitives qui, elles, exigeaient le corps ; mais le doute méthodique a prouvé que l'acte de sentir et de vouloir ne supposait nullement l'existence du corps : c'est donc l'âme tout entière et dans toutes ses fonctions, qui est spirituelle et pensante, à tel point qu'il faut qu'« elle pense toujours ».

Quant à Démocrite, son mécanisme ne se contente pas de ne pas faire intervenir une âme spirituelle dans l'explication des choses ; il nie encore complètement l'existence de cette âme. Ce que Descartes exclut par raison de méthode, Démocrite et Épicure le rejettent par raison de système. Ajoutons que la physique corpusculaire de Descartes, dont nous allons bientôt parler, a pour point de départ non les idées obscures de l'atome et du vide, mais l'idée claire de l'étendue.

Nous sommes assurés que la substance pensante existe et qu'elle est distincte du corps ; nous savons que Dieu existe ; mais, bien que nous connaissions l'essence du corps, qui est l'étendue, nous ignorons encore s'il existe des corps hors de nous. L'existence du corps n'est pas évidente ; elle n'est pas comprise en son idée et celle-ci n'a point de perfections telles qu'elle n'ait pu être produite par nous. Reste la très forte inclination p.86 naturelle que nous avons à croire à cette existence ; mais le doute n'a-t-il pas démontré que cette inclination ne forçait pas l'adhésion et qu'elle pouvait être équilibrée par des raisons contraires et tout aussi fortes ? La situation n'est pourtant plus la même, après que nous connaissons Dieu ; cet être parfait n'a pu vouloir que notre inclination naturelle nous égare, et sa bonté nous est donc ici encore une garantie. Telle est la preuve cartésienne de l'existence des corps. Elle est assez déconcertante, puisqu'elle attribue à la nature, au penchant, à l'inclination, une vertu qui ne semblait devoir appartenir qu'aux idées claires et distinctes. Pour en apprécier la portée, il faut remarquer que nous avons en nous une faculté, l'imagination, dont l'existence n'est nullement nécessaire à l'être pensant comme tel : très distincte de l'entendement, elle ne perçoit ses objets comme présents, que grâce à « une particulière contention d'esprit », inutile à l'intellection ; il est aussi facile de saisir par l'intellect un myriagone qu'un pentagone, et par exemple de connaître avec certitude la

somme des angles de chacun des deux ; mais l'image du premier est au contraire tout à fait confuse, tandis qu'on imagine aisément le second. Une bonne partie de la mathématique universelle a d'ailleurs servi à dégager la pensée mathématique de l'imagination des figures. L'imagination apparaît donc toujours comme étrangère à ce qu'il y a de foncier dans l'esprit, comme une sorte de gêne et de trouble qui ne saurait s'expliquer que par une force extérieure à l'esprit. Donc, si paradoxal que cela puisse sembler, l'affirmation de l'existence des choses extérieures repose sur la présence en nous d'idées obscures et confuses qui n'entrent pour rien dans l'idée claire et distincte de l'étendue qui constitue l'essence de ces mêmes choses.

VIII. — LA PHYSIQUE

@

Si l'on voulait exposer la physique de Descartes, au point de vue de sa contribution effective à l'histoire de cette science, il p.87 conviendrait d'isoler de la métaphysique, dans laquelle il a voulu les impliquer, un certain nombre de découvertes, qui, par leur origine, en sont tout à fait indépendantes puisqu'elles sont antérieures à 1627, c'est-à-dire à l'époque où il chercha dans la métaphysique un appui à sa physique. La loi de la vitesse de la chute des corps qu'il expose à Beeckmann dès 1619 est une recherche mathématique qui suppose la loi d'inertie (la conservation dans le mobile du mouvement acquis) et qui n'a rien à voir avec la cause de la gravité qu'il exposera plus tard. La loi de l'égalité du sinus de l'angle d'incidence et de l'angle de réfraction qui a été le point de départ des règles de la fabrication des lentilles a été découverte par lui dès 1626, par une expérience qu'il décrit, et bien indépendamment de

la prétendue démonstration qu'il en donne, en 1637, dans sa *Dioptrique*. Au mois d'octobre 1637, il écrit, pour Huyghens, une « explication des engins à l'aide desquels on peut, avec une petite force, lever un fardeau fort pesant » ; ce petit traité des machines où il définit l'effet de la force (action ou travail) uniquement par le déplacement qu'elle produit dans l'unité de masse et sans tenir compte de la vitesse du mouvement, fait intervenir des notions générales qu'il n'employa jamais dans sa physique.

Ce genre de recherches aboutissait à des lois naturelles à forme mathématique, du même type que celles de Képler ou de Galilée ; guidé par la seule expérience et la seule technique mathématique (Descartes employait en 1619, pour exprimer la loi de la chute des graves, la méthode des indivisibles du géomètre Cavalieri), il n'impliquait aucune hypothèse sur la constitution de la matière. Cette orientation vers l'expression mathématique des lois de la nature disparaît dans la physique définitive de Descartes : on ne trouve dans les deux derniers livres des *Principes* aucune formule mathématique, mais la description de combinaisons mécaniques. capables de produire les effets constatés par l'expérience. Descartes paraît convaincu que la prodigieuse complication des causes empêche p.88 d'arriver à des effets s'exprimant en des formules simples : il ne poursuit pas ses recherches sur la loi de la chute des graves, et il taxe d'erreur la loi de l'isochronisme des oscillations du pendule. D'où cette anomalie étrange : Descartes, inventeur d'une géométrie analytique, qui deviendra plus tard l'indispensable instrument du physicien, n'en trouve pas le moindre emploi dans sa physique.

Notons ce contraste si bien signalé par Pierre Boutroux [30] : un Képler, qui fait intervenir, dans la vision de l'univers, des considérations esthétiques, un Galilée dont la pensée sur le principe d'inertie reste indécise, au point

qu'il croit à la continuation du mouvement circulaire, découvrent des lois précises, qui permettent une rigoureuse prévision des phénomènes. Descartes, dont tout l'effort porte sur la rigueur et la précision des principes, tels qu'ils sont exposés au deuxième livre de ses *Principes de la Philosophie*, arrive, aux troisième et quatrième livres, à décrire des mécanismes qui expliquent les choses en gros, mais ne permettent aucune prévision. Ce sont ces principes que nous devons maintenant exposer.

L'essence de la matière est l'étendue : il s'ensuit qu'elle est infinie, en petitesse comme en grandeur (c'est-à-dire qu'il faut rejeter à la fois les atomes insécables de Démocrite et le monde fini d'Aristote), qu'elle est une (c'est-à-dire qu'il faut rejeter toute distinction entre la matière des choses célestes, et celle des éléments). Un corps n'est qu'une portion limitée de l'étendue, et deux corps ne peuvent se distinguer entre eux que par leur figure et par leur position. Lorsque l'un des deux est supposé en repos, et lorsque la position du second par rapport au premier n'est jamais la même en différents instants, il est dit en mouvement. Chacun des corps est d'ailleurs impénétrable, ce qui veut dire que deux corps ne peuvent être à la même place.

Le problème physique consistera à réduire tous les effets et p.89 propriétés des corps que nous fait connaître l'expérience à une combinaison de corps d'une certaine figure et animés de certains mouvements, combinaison pareille à celle que nous pouvons voir dans les artifices mécaniques inventés par l'homme. C'est sur le modèle de ces artifices que Descartes imagine la constitution intime des corps naturels. « A quoi, dit-il en parlant de ses explications mécaniques, l'exemple de plusieurs corps composés par l'artifice des hommes m'a beaucoup servi ; car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule

compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux ou ressorts, ou autres instruments qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles de mécanique appartiennent à la métaphysique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. » (*Principes*, IV, 203.)

La mécanique n'était connue par les anciens que comme l'ensemble de procédés permettant à l'homme de produire des mouvements « violents », par exemple de lever des poids au moyen d'un levier ou d'un treuil ; elle n'existait donc qu'à l'échelle humaine. La physique était, par opposition, l'étude des mouvements « naturels », tels que la chute, c'est-à-dire d'un mouvement spontané qui, s'il n'y a pas d'obstacle, dirige le grave vers son lieu naturel, le centre du monde. Or, dans un monde infini, il n'y a plus de centre, plus de lieu naturel, donc plus aucun moyen de distinguer entre des mouvements naturels et des mouvements violents. Dès lors aussi on conçoit la nécessité de la loi d'inertie : un corps est incapable, de lui-même, de changer son état de repos ou de mouvement ; s'il est en repos, il y restera indéfiniment, et s'il est en mouvement, il continuera p.90 indéfiniment à se mouvoir d'un mouvement rectiligne et uniforme, à moins que cet état ne change par le choc d'un corps extérieur. Le choc est la seule cause du changement d'état, et cette cause est éminemment mécanique. La structure mécanique est donc tout à fait indépendante de l'échelle de grandeur, et il faut nous la représenter dans l'invisible par analogie avec les mécanismes que nous expérimentons à l'échelle visible.

C’est cette analogie qui faisait, aux yeux des contemporains de Descartes, la véritable difficulté de sa physique : « Vu qu’en la nature, lui écrivait Morin, il se peut trouver tant d’effets qui n’ont point de semblables, comme entre autres ceux de l’aimant. Et si je vous disais ce que je sais des influences célestes, c’est bien encore tout autre chose, vu qu’elles ne reçoivent en leur manière d’agir d’autres comparaisons que Dieu même. » (AT, II, 411.) C’est à des physiciens de cet esprit que Descartes songeait lorsque, en 1628, dans les *Règles,* il parlait de ceux qui, à chaque effet nouveau, sont « persuadés qu’il leur faut chercher une nouvelle espèce d’êtres inconnue d’eux auparavant ».

Le mécanisme de Descartes est donc un mécanisme du choc, le choc étant la seule action modificatrice de l’état des corps. Il faut ajouter que l’action de choc est instantanée, c’est-à-dire qu’elle modifie l’état du corps choqué à l’instant même où elle a lieu. La physique de Descartes ne connaît d’autre action qu’instantanée ; et, de même que le doute méthodique a éliminé toute autre certitude que celle de l’évidence immédiatement perçue, sa physique élimine toute force dont l’action aurait besoin de durée pour dérouler ses effets. L’action même de la lumière est instantanée, et elle se transmet du corps lumineux à l’œil, à la manière dont une impulsion se transmet d’un bout à l’autre d’un bâton rigide. Ce point est de telle importance pour Descartes qu’il va jusqu’à dire que « si l’expérience sensible montrait un retard quelconque, toute sa philosophie serait p.91 détruite à fond ». (AT, I, 308.) (On sait que la vitesse de propagation de la lumière ne fut démontrée par Roemer qu’en 1675.) En effet, le moindre retard supposerait une discontinuité et un vide dans l’intervalle entre la lumière et l’œil.

Comment ces instants, sans aucune force pour se continuer l’un dans l’autre, sont-ils rattachés l’un à l’autre ? Par une loi de permanence, reposant sur l’immutabilité et la constance de Dieu, loi qui correspond dans la physique à ce qu’est, dans la théorie de la connaissance, la garantie divine de l’évidence. C’est la célèbre loi de la conservation de la quantité de mouvement : dans tous les instants du temps, la quantité de mouvement imprimé par Dieu à l’univers au premier instant reste identique ; la quantité de mouvement d’un corps est le produit de la masse (évalué selon la grandeur géométrique du corps) par la vitesse. L’état de l’univers dans un instant est donc équivalent à l’état de l’univers en n’importe quel autre instant : toutes les difficultés inhérentes au changement sont éliminées.

Il ne reste d’autres modifications que les modifications, elles-mêmes instantanées, dues au choc. Les sept lois du choc sont dominées par la règle qui veut que la quantité de mouvement soit la même après et avant le choc. Elles enseignent comment la quantité de mouvement se répartit entre les deux corps après le choc et comment la direction change :

Si deux corps (supposés parfaitement durs) sont égaux et animés d’une égale vitesse, chacun rejaillit après le choc avec la même vitesse et dans une direction opposée. Si l’un d’eux est plus grand et s’ils ont même vitesse, le plus grand continue dans la même direction et avec la même vitesse, le plus petit garde même vitesse et prend une direction opposée. S’ils sont égaux et si l’un d’eux est plus rapide, le moins rapide rejaillit, et le plus rapide garde sa direction ; de plus, ils prennent uns vitesse égale, le plus rapide cédant au moins rapide la moitié du surplus de sa vitesse. Si l’un est plus grand p.92 que l’autre, et si le plus grand est en repos, le plus petit rejaillit en conservant son mouvement, et le plus grand reste immobile. Si, dans les mêmes conditions, c’est le

plus petit qui est en repos, le plus grand continue son mouvement dans la même direction, entraînant le plus petit auquel il transfère une partie de son mouvement. Si ils sont égaux, et si l'un est en repos et l'autre en mouvement, le corps en mouvement rejaillit, mais en perdant le quart de son mouvement qu'il cède à l'autre. Si les deux corps vont dans le même sens et si l'un a plus de vitesse que l'autre, à l'instant où il l'atteint, deux cas sont possibles : si la quantité de mouvement du plus lent dépasse celle du plus rapide, le plus rapide rejaillit en gardant son mouvement ; dans le cas contraire, le plus rapide entraîne le plus lent, en lui communiquant une partie de son mouvement.

Ces « lois de la nature », d'ailleurs inexactes, s'appliquent à un cas idéal ; car elles supposent que les deux corps considérés sont parfaitement durs ; fiction qui, reconnaît Descartes, n'est admise que « pour que les choses puissent tomber sous, l'examen mathématique ». Autre fiction : ces corps ne subissent aucune influence de la part des corps qui les avoisinent : ce qui est impossible dans le plein. Tandis que la loi d'attraction de Newton, qui, au XVIIIe siècle, sera considérée comme le type d'une loi de la nature, est issue de l'expérience et peut amener à la prévision et à la découverte des phénomènes, les lois du choc, connues par la raison, sont privées de toute puissance déductive. Nul entendement humain ne peut prévoir tous les chocs que subit un corps, à un instant donné, de la part des corps environnants, ni par conséquent prévoir sa vitesse et sa direction à l'instant suivant. De même que l'art humain ne peut reproduire les mécanismes naturels à cause de leur complication, de même qu'« on peut bien faire une machine qui se soutienne en l'air comme un oiseau, *metaphysice loquenda* (car les oiseaux même, au moins selon moi sont de telles machines) mais non pas *physice* ou *moraliter loquendo,* pour ce qu'il y faudrait des ressorte si p.93 subtils

et ensemble si forts qu'ils ne sauraient être fabriqués par un homme » (AT, III, 163), de même on peut dire que tout se fait par choc, mais sans déterminer le détail.

La nature de la matière, telle que la conçoit Descartes, entraîne la nécessité des tourbillons : dans le plein, le seul mouvement possible est en effet le mouvement tourbillonnaire ; quand un corps laisse sa place à celui qui le chasse, ce second doit prendre celle d'un autre, celui-ci celle d'un troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier qui devra occuper à l'instant même la place laissés vacante par le premier. Descartes compare le mouvement circulaire d'un des corps du tourbillon à celui d'une pierre dans une fronde : la pierre serait à chaque instant animée d'un mouvement rectiligne selon la tangente à sa trajectoire, si elle n'était maintenue par le sac qui la contient ; de la même manière, il faut que le corps qui est dans un tourbillon soit sans cesse pressé vers le centre par les corps voisins qui s'opposent à son mouvement rectiligne selon la tangente.

Notre système solaire, avec ses planètes, vient d'un de ces tourbillons dont le soleil occupe le centre. Descartes en raconte ainsi la genèse : si l'on suppose que la matière de ce tourbillon était d'abord formée de corps à peu près égaux, ces corps, en se mouvant, devront sans cesse trouver une opposition à leur mouvement, de telle sorte que leurs angles s'arrondissent et qu'ils deviennent des boules. Des raclures de ces boules s'engendre la matière subtile ou *premier élément*, capable par sa ténuité et son agitation de remplir tous les interstices des boules entre elles et de prendre toutes les formes : les boules elles-mêmes constituent le *second élément.* La matière subtile, se glissant ainsi à travers les boules du second élément, tend toujours à s'échapper du centre du tourbillon vers sa périphérie : la lumière n'est rien que cet effort de la matière subtile, que nous sentons lorsqu'elle presse sur notre œil ; comme il n'y

a pas de vide possible, le premier élément qui s'échappe du centre est d'ailleurs remplacé immédiatement par d'autres corpuscules p.94 du premier élément. Le premier élément produit donc la lumière, et le second élément la matière des cieux.

Les particules du premier élément, placées dans les interstices des boules du second, ont la forme d'un triangle curviligne avec des concavités ou cannelures ; si ces particules sont obligées de s'arrêter, elles se souderont les unes aux autres par leurs cannelures, et ainsi se formera peu à peu une matière grossière, une sorte de croûte, telle que nous la présentent les taches du Soleil et les planètes solides telles que la Terre : c'est le *troisième élément,* formé de particules de forme très variée, les unes branchues, les autres longues, les autres à peu près rondes, ayant en somme entre elles autant de différences que les atomes de Démocrite, dont elles ont d'ailleurs le rôle : car c'est par une liaison de particules de forme déterminée que Descartes explique les divers corps que l'on voit sur la Terre. Avec sa matière subtile, ses cieux liquides et sa matière solide aux parties de laquelle il peut donner les formes qu'il veut, Descartes se flatte de construire des mécanismes expliquant tous les phénomènes terrestres : pesanteur, lumière, chaleur, marées, constitution chimique des corps, aimant. Nous ne suivrons pas ces explications de détail.

De ce « roman des tourbillons », comme disent ses adversaires, nous devons saisir l'esprit. Le point le plus remarquable c'est que, pour expliquer l'état actuel de notre univers, il part d'un état de choses (la division de la matière en corpuscules d'égale dimension) qu'il choisit aussi arbitrairement que le géomètre choisit ses suppositions.

« Il importe fort peu, dit-il à ce sujet, de quelle façon je suppose que la matière ait été disposée au commencement,

puisque à peine peut-on en imaginer aucune de laquelle on ne puisse prouver que par ces lois elle doit continuellement se changer jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci..., ces lois étant cause que la matière doit prendre successivement toutes les formes. » (*Principes*, III, art. 45.)

p.95 Par là Descartes dégage la physique de la hantise du cosmos hellénique, c'est-à-dire de l'image d'un certain état privilégié des choses qui satisfait à nos besoins esthétiques et qui ne peut être produit et maintenu que grâce à l'action d'une intelligence, hantise dont même des physiciens comme Képler et Galilée n'étaient pas exempts. Il n'y a pas d'état privilégié, puisque tous les états sont équivalents ; il n'y a donc aucune place en physique pour la recherche des causes finales et pour la considération du meilleur. « Quand bien même nous supposerions le chaos des poètes, on pourrait toujours démontrer que par leur moyen [des lois de la nature] cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre qui est à présent dans le monde. »

Le physicien ne pouvait être libéré de l'idée fixe du cosmos qu'en imaginant une théorie qui fût pour ainsi dire trop ample pour l'expérience et qui dépassât l'explication du donné : on peut déduire des principes une infinité d'effets tout différents de ceux qui ont été réalisés, à peu près comme un horloger, avec les mêmes moyens, peut combiner des mouvements très distincts de ceux qu'il a effectivement imaginés.

Mais c'est précisément ce défaut d'ajustement avec l'expérience qui donne à l'expérience le rôle indispensable qu'elle prend dans la physique cartésienne. L'on peut bien dire a *priori* que l'univers est fait d'une matière unique, divisible, animée de mouvements circulaires, et que le mouvement se conserve. « Mais nous n'avons pu déterminer

de même façon combien sont grandes les parties auxquelles cette matière est divisée, ni quelle est la vitesse dont elles se meuvent, ni quels cercles elles décrivent : car, ces choses ayant pu être ordonnées par Dieu d'une infinité de façons, c'est par la seule expérience et non par la force du raisonnement qu'on peut savoir laquelle de ces façons il a choisie. » (*Principes*, III, 46.) Le physicien, avec ses principes, n'aurait donc aucune chance de tomber sur la combinaison actuellement réalisée (puisqu'il y a une infinité de pareilles combinaisons), et il doit aller « au-devant des causes par les effets ».

p.96 L'expérience, en chaque cas, indique le problème particulier que les principes doivent donner le moyen de résoudre : point de cosmologie, si l'on ne commence d'abord, avec les astronomes, par décrire exactement les apparences célestes ; point de théorie de l'aimant avant d'avoir énoncé en détail des propriétés de l'aimant découvertes par des expérimentateurs tels que Gilbert. A ce point de vue la théorie marche exactement de pair avec l'expérience ; Descartes l'a dit nettement dans les *Regulæ* : « Le physicien ne peut répondre à cette question : Qu'est-ce que l'aimant ? mais seulement à celle-ci : Qu'est-ce que l'aimant, étant donné les expériences faites par Gilbert ? ».

Aussi importe-t-il que les expériences soient aussi nombreuses et précises que possible. Descartes a toujours eu le goût de l'expérience associée au raisonnement : il a commencé, nous l'avons, vu, par des problèmes de mathématiques appliquées : musique, barologie, dioptrique. Il a fort estimé Bacon et jugé qu'il n'y avait plus « rien à dire » après les règles qu'il avait données sur la manière de faire les expériences utiles. « Une histoire des apparences célestes, écrit-il en 1632, selon la méthode de Verulamius, sans y mettre aucune raison ni hypothèse..., serait un ouvrage plus utile au public qu'il ne semble peut-être

d'abord, et qui me soulagerait de beaucoup de peine. » Descartes a toujours ainsi provoqué les expérimentateurs ; à la fin du *Discours*, il demande aux princes de subvenir aux fortes dépenses auxquelles obligeraient les expériences nécessaires pour le progrès des sciences. Lui-même, il a été, dans sa retraite d'Egmond, grand amateur de recherches anatomiques, et il a pratiqué les dissections. En somme, ce rationaliste n'a jamais désavoué le mépris que lui inspirent, dans les *Regulæ*, ces astronomes qui étudient la nature des cieux sans en avoir observé les mouvements, qui étudient les mécaniques en dehors de la physique, et qui pensent, en négligeant les expériences, tirer la vérité de leurs cerveaux.

Toutefois il faut faire ici une distinction : entre les expériences p.97 précises, accompagnées de mesure et de calcul, telles que les astronomes les pratiquaient depuis longtemps et telles que Galilée et Pascal en donnaient l'exemple, et les expériences qui racontent ce que les sens perçoivent immédiatement et qui n'ont d'exactitude que qualitative, il y a un monde. Celles du premier genre suggèrent des lois numériques sur le phénomène précis qu'elles étudient, lois qui permettent des prévisions capables d'être confirmées ou infirmées par de nouvelles expériences. Celles du second genre, étant descriptives, ne peuvent amener qu'à des théories qui sont elles-mêmes descriptives, qui ne prennent pas la forme mathématique et qui, partant, ne permettent pas la prévision. Or, ce sont des expériences du second genre que Descartes utilise seules dans sa physique, dans celle des *Principes* du moins. Sa description du ciel, celle des marées ou celle de l'aimant ne contiennent aucune donnée numérique précise [31] : mais aussi les structures mécaniques qu'il imagine pour rendre compte des divers phénomènes sont simplement décrites, comme dira Pascal, « en gros », et non pas avec un détail sur les dimensions et les rapports qui permette la déduction mathématique : expliquer les marées par la pression de la

lune ne permet pas d'indiquer l'allure précise du phénomène.

Aussi bien, n'est-ce pas cela que cherche Descartes. Son dédain pour les expériences accompagnées de mesures précises a les mêmes raisons profondes que son détachement de la recherche des lois à forme mathématique. Ces expériences ne peuvent être qu'inutiles dans un monde tel que le sien : la simplicité des lois mathématiques n'est possible que dans un univers où des causes, telles que la pesanteur et la gravitation universelle, agissent en petit nombre et toujours de la même façon : expérience accompagnée de mesure, lois à forme mathématique, physique des forces centrales vont ensemble. Le mécanisme du p.98 choc, avec son infinie complication, rend précaire toute tentative de mathématisation de la nature.

Pourtant, lorsque Descartes n'est pas le théoricien des *Principes*, on le voit, selon la tradition qui mène, par Roberval, Pascal et Huyghens, jusqu'à Newton, employer le calcul pour déterminer numériquement certains effets et faire appel à l'expérience pour contrôler les résultats du calcul, par exemple dans sa correspondance avec Mersenne et Cavendish, sur la découverte d'un pendule simple, isochrone d'un pendule composé ; après avoir déterminé mathématiquement la longueur du pendule simple (en employant d'ailleurs des méthodes d'intégration qui dépassent les limites qu'il s'était assignées dans la Géométrie), il ne s'en croit pas moins forcé de répondre aux objections, tirées des expériences. qui, d'après Cavendish, montreraient l'inexactitude du résultat. Mais encore exige-t-il que ces expériences soient des mesures précises et donne-t-il la règle suivante qui est, en effet, celle du véritable expérimentateur. « Je crois que la principale adresse qu'on puisse employer, en l'examen des expériences, consiste à

choisir celles qui dépendent le moins de causes diverses, et desquelles on peut le plus aisément découvrir les vraies raisons » (AT, IV, 392) ; règle si juste mais strictement inapplicable à un univers comme le sien, où il n'est rien qui ne dépende d'une infinité de causes.

Le savant, chez Descartes, déborde donc sans cesse le théoricien. Mais ce n'est pas le cas dans les ouvrages destinés au public, où l'expérience garde toujours le rôle que nous avons marqué.

IX. — LA PHYSIOLOGIE

@

Le *Traité du Monde*, écrit de 1629 à 1632, se terminait par des chapitres sur l'homme dont le Discours donne, en sa cinquième partie, un échantillon, sur les mouvements du cœur ; en 1648 (AT, XI, 221), il écrivait cette description du corps humain p.99 publiée par Clerselier en 1664 sous le titre : *De la formation du fœtus* ; Descartes y étendait son mécanisme à l'explication des fonctions du corps humain, « la digestion des viandes, le battement du pouls, la distribution des cinq sens ». « J'anatomise maintenant, écrit-il à Mersenne, les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent l'imagination et la mémoire. » (AT, I, 263.) Que les corps des animaux et des hommes sont assimilables à des machines ou automates, c'est là une notion qui, fréquente dans la philosophie grecque, même chez Platon et chez Aristote, laisse des traces pendant tout le Moyen âge. Pourtant, l'idée que le corps est une machine est liée traditionnellement à cette autre idée qu'il est un instrument pour une âme qui s'en sert comme ferait un mécanicien. Rien de pareil chez Descartes, où l'on voit la machine se

construire et fonctionner en vertu des lois universelles de la nature, et sans avoir besoin, pour ainsi dire, d'un mécanicien particulier. De là, la possibilité de la fameuse théorie des animaux-machines, qui supprime chez l'animal toute âme directrice. Cette théorie, rendue possible par le mécanisme universel, résulte de plus de sa conception de l'âme comme substance pensante distincte du corps ; en retirant à l'âme toute fonction vitale et animale, en faisant d'elle une pure pensée capable de réflexion sur soi, Descartes a, en effet, éliminé tous les motifs qui conduisaient à attribuer une âme à l'animal.

Toute la physiologie de Descartes repose sur la découverte expérimentale qu'Harvey venait de faire de la circulation du sang. Le suc des viandes, se transformant en sang dans le foie, est apporté à la cavité droite du cœur par la veine cave, de là au poumon par la veine artérieuse, puis à la cavité gauche du cœur par l'artère veineuse, enfin distribué à toutes les parties du corps par la grande artère et toutes ses ramifications. Mais si Descartes est d'accord avec Harvey sur le fait du mouvement circulatoire, il diffère entièrement de lui sur la cause de ce mouvement. Harvey considère le cœur comme un propulseur qui, en p.100 se resserrant, chasse le sang qui est en lui dans les artères, tandis qu'en se dilatant, il attire celui qui est dans les veines : c'est le mouvement du cœur (systole et diastole) qui cause le mouvement du sang. Descartes, en restant à l'antique conception d'Aristote, voit dans le cœur un foyer de chaleur capable de dilater le sang qui entre dans ses cavités ; le sang, ainsi dilaté, dilate à son tour la cavité du cœur dans laquelle il est, jusqu'à ce qu'il trouve une issue par la veine artérieuse, quand il est dans la cavité droite, et par la grande artère, quand il est dans la cavité gauche ; le mouvement du cœur n'est donc plus le principe du mouvement du sang, mais il est le résultat, passivement subi, de la dilatation du sang, qu'il a produite par sa chaleur. Il s'ensuit que Descartes, contrairement à

Harvey et contrairement aux faits, renverse l'ordre réel des mouvements du cœur, en admettant qu'il se dilate dans la systole (au moment où le sang s'échappe par la grande artère) et qu'il se contracte dans la diastole (quand le sang lui arrive par la veine cave).

Cette erreur n'est pas accidentelle ; elle est liée à tout le système physiologique de Descartes qui, après avoir critiqué Harvey, ajoute en effet : « Il importe si fort de connaître la vraie cause du mouvement du cœur, que sans cela il est impossible de rien savoir touchant la théorie de la médecine. » (AT, XI, 245.) C'est en effet grâce à cette erreur que revit la traditionnelle théorie des esprits animaux et que, avec elle, toutes les fonctions appelées aujourd'hui fonctions de relation se trouvent liées au phénomène de la circulation du sang. Car « les parties de ce sang les plus agitées et les plus vives étant portées au cerveau par les artères qui viennent du cœur le plus en ligne droite de toutes, composent comme un air ou un vent très subtil, qu'on nomme les *esprits animaux* ; lesquels, dilatant le cerveau, le rendent propre à recevoir les impressions des objets extérieurs et aussi celles de l'âme, c'est-à-dire à être l'organe ou le siège du sens commun, de l'imagination et de la mémoire. Puis ce même air ou ces mêmes esprits coulent du cerveau par les nerfs dans p.101 tous les muscles, au moyen de quoi ils disposent ces nerfs à servir d'organes aux sens extérieurs ; et enflant diversement les muscles, donnent le mouvement à tous les membres ». (AT, XI, 227.) Tous ces effets dépendent de la chaleur du cœur, chaleur « qui est comme le grand ressort et le principe de tous les mouvements » du corps.

En définitive le corps, chez Descartes, se compose d'un système de canaux et de cavités par où circule le sang, différemment modifié, suivant qu'il est plus ou moins réchauffé : ces tubes ou cavités sont de simples contenants

qui n’ont pas de rôle plus actif que n’en peuvent avoir de pareils organes dans une machine artificielle ; et qui reçoivent passivement les effets de la dilatation du sang ou des esprits : la chaleur du cœur est elle-même le principe dernier de ces effets.

C’est en ce domaine que le défaut d’expérience se fait le plus vivement sentir. « M. Descartes, écrit un peu plus tard l’anatomiste Sténon, connaissait trop bien les défauts de l’histoire que nous avons de l’homme, pour entreprendre d’en expliquer la véritable composition. Aussi n’entreprend-il pas de le faire dans son traité de l’homme, mais de nous expliquer une machine qui fasse toutes les actions dont les hommes sont capables » ; et s’adressant aux cartésiens qui vont plus loin que le maître, il ajoute : « Pour ceux qui entreprennent de démontrer que l’homme de M. Descartes est fait comme les autres hommes, l’expérience de l’anatomie leur fera voir que cette entreprise ne leur saurait réussir [32]. »

X.— LA MORALE

@

La sagesse, but de la philosophie, est atteinte lorsque « l’intelligence montre d’abord à la volonté le parti qu’elle doit prendre ». Mais il y a une espèce de conflit entre l’urgence de la morale, p.102 puisque l’action ne souffre pas de retard, et les exigences de la méthode et de l’ordre, qui nous enseignent que la « connaissance parfaite de toutes les autres sciences est nécessairement antérieure à la connaissance de la morale ». C’est ce conflit que prétend résoudre la « morale par provision », dont Descartes, dans le *Discours*, déclare s’être formé les règles en 1618, en même

temps qu'il s'était rendu compte de la vanité des sciences, « afin, dit-il, que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements ».

Les maximes de cette morale, énoncées dans la troisième partie du *Discours,* ne sont pas pourtant, il s'en faut, dénuées de motifs rationnels : « La première était d'obéir aux lois et coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. » Descartes recommande ici le conformisme social, parce que « le plus utile » est de se régler selon ceux avec lesquels on a à vivre ; et la modération, parce que les opinions les plus modérées sont « les plus commodes pour la pratique ». « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. » Constance qui, ne prenant pas ses racines dans la certitude des opinions, s'appuie pourtant sur une « vérité très certaine », c'est que l'inconstance dans la conduite, qui dérive de l'instabilité dans les opinions, ne laisse aucune place à la tranquillité de l'âme, mais produit sans cesse remords et repentir. « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs, que l'ordre du monde ; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en p.103 sorte qu'après que nous avons fait de notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible. » Attitude

suffisante pour supprimer les désirs qui ne peuvent être satisfaits « et ainsi pour me rendre content ».

La morale provisoire est donc l’art de vivre heureux, malgré le doute qui persiste dans nos jugements sur les choses, mais qui n’atteint en aucune manière les conditions de notre bonheur. Conformisme social, constance dans la volonté, modération dans les désirs, ces règles d’une sagesse, dont on voit aisément les origines dans le paganisme antique, étaient celles même que des moralistes, comme Du Vair, Montaigne ou Chardon, avaient reconnues indépendantes du heurt et du conflit des opinions spéculatives. Ce qu’il y a de provisoire dans cette morale, ce ne sont pas précisément ces règles : nous les retrouverons identiques lorsque, après avoir constitué sa métaphysique et sa physique, Descartes reprend, selon l’ordre, les questions morales dans les lettres à la princesse Élisabeth, la correspondance avec Chanut et dans le traité des Passions ; leur vérité reste indépendante du doute ou de la certitude en matière spéculative. Mais dans sa morale définitive, Descartes appuiera ces vérités sur une conception raisonnée et méthodique de l’homme.

Dans la connaissance de l’homme comme en tout le reste, Descartes suit l’« ordre des raisons » et non pas l’« ordre des matières », ce qui fait que la notion de l’homme se forme d’éléments clairs et distincts, qui se découvrent l’un après l’autre à mesure des progrès de la déduction. Métaphysique, connaissance de la distinction de l’âme et du corps, connaissance de leur union, autant de progrès dans la connaissance, autant d’éléments nouveaux dans la notion que l’homme se fait de lui-même.

L’homme se définit d’abord à titre de substance pensante et spirituelle ; mais, chez Descartes, la sensation, la passion, la p.104 volonté sont modes de la pensée, au même titre que

les notions de l’entendement : passions et sensations non seulement n’impliquent pas une nouvelle âme sensitive en surajoutant à l’âme intellectuelle, mais même ne sont que des aspects de la fonction pensante. Dans la pensée même, Descartes distingue deux groupes de modes : les passions et les actions ; le mot *passion* désigne d’une manière générale tout ce qui est donné à la pensée sans action de sa part, c’est-à-dire aussi bien les notions claires et distinctes de l’entendement, étendue ou pensée, et les axiomes premiers, que les sensations et les passions proprement dites, désir ou colère ; le mot *action* désigne uniquement la volonté libre par laquelle nous pouvons juger ou nous abstenir de juger, c’est-à-dire donner ou refuser notre adhésion aux liaisons d’idées qui nous sont présentées par l’imagination, l’entendement ou les sens. Nos connaissances sont limitées et finies : en revanche notre volonté est « infinie » comme celle de Dieu, c’est-à-dire libre de donner ou de refuser son adhésion.

Toute la philosophie cartésienne suppose cette volonté infinie dont la liberté nous est prouvée par un sentiment vif interne : les premières démarches du philosophe, la ferme et constante résolution de n’adhérer qu’à l’évidence, le doute méthodique qui en est le résultat, sont le fruit d’une initiative de la volonté ; et la philosophie ne sépare pas l’extension des connaissances de la culture du jugement. Or, le jugement, s’assujétissant à l’entendement, amène au « souverain bien considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi », qui est « la connaissance de la vérité par ses premières causes, c’est-à-dire la sagesse ».

La physique, à son tour, ajoute à la connaissance de l’homme en lui donnant une idée claire et distincte de son corps et du monde dont il fait partie ; ici, l’homme est purement et simplement machine, obéissant aux lois générales de la nature, sans que la substance pensante

intervienne en rien ; la p.105 mécanique des esprits animaux qui, émanés du cœur et montés au cerveau, se répandent de là à travers les nerfs dans les muscles dont ils produisent le mouvement, est de même nature que la mécanique de n'importe quel fluide matériel. Mais la connaissance de ce monde illimité et de ce mécanisme universel dont notre corps est une infime partie nous amène à juger raisonnablement des événements du monde extérieur et des accidents qui nous arrivent à nous-même. Elle détruit la fausse idée d'un monde qui a dans l'homme sa fin : « Car si on s'imagine qu'au-delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure..., et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries. » Cette négation de la finalité anthropomorphique n'est pas du tout la négation de la providence divine : rien n'est moins incompatible que la suppression de la recherche des causes finales en physique, et la croyance à la providence de Dieu sur ce mécanisme qu'il a créé et qu'il conserve. « Tout est conduit par la providence divine », et « nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons, sans erreur, désirer qu'il arrive d'autre façon. » C'est le fatum des Stoïciens et la résignation qui l'accompagne, mais ajusté à la raison et sans la fausse idée d'une finalité favorable à l'homme.

La métaphysique, qui use des notions de l'entendement pur, nous fait connaître l'âme et son auteur ; la physique qui s'aide de l'imagination nous donne une idée claire et distincte du corps ; mais il suffit de nous laisser aller à la « relâche des sens » pour savoir que l'homme est autre

chose qu'une âme et un corps, qu'il est aussi une âme unie à un corps, et d'une union si intime que le composé est une unité par soi : cette union consiste en une p.106 interaction : action du corps sur l'âme dans la sensation et la passion, action de l'âme sur le corps dans l'acte volontaire. Si ce rapport d'action à passion mérite le nom d'*union*, c'est parce qu'il est naturel et parce qu'il échappe complètement à la connaissance de l'âme : en effet l'âme, en éprouvant la passion, ignore complètement le mécanisme des esprits animaux qui l'a produite en elle ; en voulant, elle ne sait rien du mécanisme compliqué par lequel elle remue le bras ou la jambe ; ce n'est pas la raison, c'est la nature qui a institué ces rapports. Ils ont d'ailleurs un mode spécial d'intelligibilité : la finalité ; Descartes l'avait exclue de la physique ; mais elle règne souverainement dans l'union de l'âme et du corps, qui est voulue par la nature pour la conservation de notre être ; elle entre formellement dans la définition des passions : non seulement les passions sont définies, comme dépendant de causes corporelles « dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter » ; mais encore les passions ne sont pleinement comprises que si l'on voit leur utilité, qui consiste « en ce qu'elles fortifient et font durer des pensées, lesquelles il est bon qu'elle [l'âme] conserve et qui pourraient sans cela facilement en être effacées ». La même finalité naturelle se retrouve dans les mouvements corporels qui exécutent spontanément les décisions volontaires ; c'est ainsi que le réflexe pupillaire dépend de la volonté « nonobstant qu'il soit ordinairement ignoré de ceux qui le font, car il ne laisse pas pour cela d'être dépendant et de suivre la volonté qu'ils ont de bien voir ; ainsi que les mouvements des lèvres et de la langue, qui servent à prononcer les paroles, se nomment volontaires, à cause qu'ils suivent de la volonté qu'on a de parler, nonobstant

qu’on ignore souvent quels ils doivent être pour servir à la prononciation de chaque lettre ». (AT, VI, 107.)

Cette notion de l’union de l’âme et du corps, qui a été p.107 vivement critiquée par Spinoza, Malebranche et Leibniz, mais que Descartes considère comme aussi « primitive » et légitime que celles de la pensée et de l’étendue, nous montre mieux la nature de l’intelligibilité chez Descartes. Dieu n’est pas trompeur : toute l’erreur vient de nous, de la manière dont nous employons les notions en dehors de la sphère où elles doivent l’être. La physique a été faussée pour avoir usé de qualités sensibles, de forces, de formes substantielles, de finalité ; mais ce n’est pas en elles-mêmes que ces notions sont illusoires (comme le croira plus tard Spinoza) ; et, si on les rapporte à l’union de l’âme et du corps, on en verra la vérité : les qualités sensibles servent à avertir l’âme des dangers du corps ; la notion de force ou de forme substantielle, qui nous représente un être spirituel agissant à l’intérieur d’un être étendu, est vraie dès qu’on l’applique à l’union de l’âme et du corps ; la finalité naturelle qu’il y a en cette union fait que même nos désirs et nos besoins naturels ne nous trompent pas sinon par accident ; si, par exemple, un hydropique ressent encore la soif, alors qu’il lui est nuisible de boire, c’est parce que la liaison entre un certain mouvement des esprits et le sentiment de la soif, liaison qui, normalement, est utile et indispensable à l’organisme, continue à se produire.

L’homme, comme âme unie à un corps, est soumis aux sensations et aux passions qui lui viennent du corps, mais il est maître, en une certaine mesure, de ses mouvements corporels. Or, le bonheur et le malheur de l’homme dépendent uniquement de ses passions. « La philosophie que je cultive, dit Descartes, n’est pas si barbare ni si farouche qu’elle rejette l’usage des passions : au contraire,

c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de la vie. »

Il importe au moraliste de connaître d'abord la nature et l'utilité de chaque passion, puis de mesurer le pouvoir que les passions ont sur notre volonté, et le pouvoir que notre volonté a sur les passions.

p.108 Les passions, sont « des affections ou émotions de l'âme qui se rapportent particulièrement à l'âme elle-même [elles se distinguent par là des sensations qui se rapportent à des objets extérieurs à l'âme] et qui sont engendrées, continuées et augmentées par quelque mouvement des esprits ». L'étude de ce mouvement, inconnu de l'âme qui en sent l'effet, rentre dans la physique du corps ; Descartes a essayé de déterminer quel mouvement particulier des esprits est afférent à chaque passion, et pourquoi il se continue en ces modifications organiques que l'on appelle expression des émotions ; mouvements de colère, larmes, affaissement, etc.

Ces mouvements des esprits ont en général leur point de départ dans l'impression d'un objet extérieur sur les sens, ou tout au moins dans l'image de cet objet. C'est l'attitude, prise passivement par la volonté à l'égard de ces objets, sous l'influence du mouvement des esprits, qui constitue en son essence la passion. Aussi la première des passions, condition de toutes les autres, est l'*admiration,* qui n'est chez Descartes qu'une des formes de l'attention spontanée ; grâce à elle, un objet est en quelque sorte mis au premier plan à cause de sa nouveauté par rapport aux autres. Puis vient l'*amour* dans lequel la volonté est disposée à se joindre à l'objet, et la *haine* qui dispose la volonté à s'en écarter ; la *joie* et la *tristesse* supposent avant elles l'amour et la haine, puisqu'elles dérivent, l'une, de la satisfaction de ces passions, l'antre de ce qu'elles sont contrariées. Toutes

les passions ne sont que des avances ou des composés de ces cinq passions primitives.

Les passions, par leur nature, disposent notre volonté, avant toute raison, à accueillir des connaissances nouvelles (admiration), à rechercher ce qui nous est utile (amour), à fuir au contraire les dangers (haine). Mais ces dispositions contiennent aussi des jugements sur le bien et sur le mal ; et ces jugements, tant que les passions restent dans leurs limites naturelles, sont des jugements vrais. Mais il est rare qu'il en soit ainsi. Sans doute « p.109 l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve », mais Descartes ajoute : « Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'en est besoin. » La finalité des passions, qui dépend de l'union de l'âme et du corps, n'est que générale et imparfaite : tout ce que nous aimons n'est pas bien, tout ce que nous haïssons n'est pas mal. Il y a dans ces jugements une part considérable due à des circonstances accidentelles : à des circonstances physiques d'abord, telles que la constitution du cerveau qui produit en chacun de nous une grande différence dans notre capacité d'être affectés par les objets ; de plus le même objet peut être indifférent et éveiller l'amour ou la haine selon des expériences personnelles, et des associations accidentelles qui, reportant par une sorte de transfert notre passion sur des objets qui sont associés avec son objet principal, peuvent nous faire aimer ou craindre les choses de la manière la plus inattendue et le moins convenable à notre avantage.

Mais c'est justement cette imperfection dans la finalité des passions qui va laisser prise au pouvoir de la volonté et lui donner sur elles un empire souverain. D'abord l'homme peut avoir, par la médecine, par l'hygiène, par

l’alimentation, une action sur les conditions du cours des esprits dans le cerveau, et cette thérapeutique physique n’est pas négligeable. Mais il y a aussi une thérapeutique intellectuelle. L’action du corps sur l’âme a lieu, selon Descartes, en un seul organe du corps, la glande pinéale : ce petit organe, placé à la base du cerveau, a été choisi comme « siège de l’âme », d’abord parce que, situé dans l’axe du corps, il est une des seules parties du cerveau qui n’ait pas sa symétrique ; ensuite, parce que, à cause de sa structure et de sa situation, Descartes le croyait propre à être ébranlé par la moindre agitation du cours des esprits animaux montant du cœur ou des organes des sens dans les « cavités » p.110 du cerveau, ou descendant du cerveau dans les muscles. L’âme agit par elle sur le mouvement des esprits : selon les principes de la physique de Descartes, l’âme ne saurait être une force motrice, c’est-à-dire ajouter une quantité de mouvement, si faible qu’elle soit, à la quantité de mouvement qui est constante dans l’univers ; mais sans que la loi de conservation du mouvement soit violée, l’âme peut en changer la direction ; elle utilise la force sans y ajouter, comme un cavalier qui dirige sa monture n’est pour rien dans l’impulsion de la bête : elle peut donc ainsi changer la direction des mouvements de la glande pinéale et influer par là sur le cours des esprits qui se rendent au cerveau et aux muscles. Toutefois faut-il songer que ce mouvement de la glande n’est volontaire qu’au sens où l’est, comme on l’a dit, le réflexe pupillaire : la volonté l’ignore et ne s’y attache pas directement ; mais c’est en voulant tel mouvement des membres que sa décision provoque, par les lois naturelles de l’union de l’âme et du corps, les modifications du cours des esprits qui produisent la contraction musculaire voulue.

La volonté n’a donc qu’un pouvoir indirect sur le mouvement des esprits et par suite sur les passions ; mais, si elle l’exerce convenablement, ce pouvoir est sans limite,

soit qu’elle fixe l’attention de l’esprit sur des objets contraires à ceux qui produisent les passions que l’on veut détruire, soit qu’elle fasse prendre au corps des attitudes incompatibles avec la passion mauvaise, soit qu’elle profite des associations entre nos idées pour faire changer une passion d’objet, par un transfert volontaire. On peut faire produire à un objet, par la mécanique des habitudes, l’effet justement inverse de celui qu’il produit naturellement, comme on habitue le chien de chasse à tomber en arrêt devant une proie que, spontanément, il poursuivrait. Ainsi, on ne laisse subsister que les passions « licites », c’est-à-dire les joies et les désirs qui ne nous présentent pas les choses comme meilleures et plus désirables qu’il ne faut.

Cette vue progressive et par ordre dans la nature de l’homme p.111 n’a pas encore épuisé toutes ses conséquences. « Selon la règle de la raison, dit Descartes, chaque plaisir devrait se mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit. » Or, le souverain bien est la connaissance de la vérité, et la seule vertu est la ferme et constante résolution de subordonner notre volonté à la lumière de notre entendement : car notre bien ne peut être que dans « ce qui nous appartient en quelque façon et qui est tel que c’est perfection pour nous de l’avoir » ; et il n’y a en nous de tel que notre volonté ou libre arbitre. Il suit que c’est l’exercice raisonné de la volonté qui doit produire le plus grand plaisir, à estimer la grandeur du plaisir par la règle de la raison ; et ce plaisir doit être indépendant de la passion de même nom issue du corps, puisque la dépendance du corps y introduirait quelque chose d’imparfait. Donc « l’âme a ses plaisirs à part », et d’une manière générale, elle a des passions qui ne dépendent pas du corps, son amour, sa joie, « dont les causes nous sont clairement connues », ces passions que, sous le nom d’εὐπάθειαι, le Stoïcien lui-même accordait à son sage ; c’est en elles que réside la souveraine béatitude.

C’est de l’idée claire et distincte de la nature humaine que doivent naître les passions qui font notre béatitude. Or, nous nous connaissons clairement, non pas seulement en tant qu’être doué d’une volonté libre et qu’âme unie à un corps, mais comme partie d’un tout sans lequel nous ne saurions subsister. « On est en effet l’une des parties de l’univers, et plus particulièrement encore l’une des parties de cette Terre, de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance ; et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. » Cette considération rationnelle s’accompagne, lorsqu’elle est tout à fait claire, d’une « amour intellectuel » envers ce tout à qui nous devons nos perfections, amour qui nous lie à lui de volonté, comme l’amour sensible nous liait au corps. Cet amour pour le tout n’est pas la charité qui p.112 se donne également et indifféremment à tous : c’est un amour raisonné qui sait estimer notre valeur relative à l’égard du tout, et qui grandit à mesure que cette valeur diminue : nous ne nous sacrifions que pour ce qui vaut plus que nous, pour notre patrie par exemple, mais non pour notre fortune.

L’estimation exacte de notre valeur est le fruit de la *générosité*, passion qui n’est qu’un aspect de la recherche de la vérité, lorsque cette recherche porte sur nous-même : sachant les connaissances humaines très limitées, le généreux se rend compte que tonte valeur humaine est non point dans la supériorité de l’intelligence, mais uniquement dans la volonté et dans la fermeté avec laquelle celle-ci se décide toujours pour ce qui apparaît à l’intelligence comme le meilleur. Il n’a donc ni humilité déplacée, ni mépris des autres hommes, puisqu’il sait que, en chacun, le libre arbitre est infini et capable d’une égale vertu.

Mais des êtres dont il dépend, celui dont il sait que sa dépendance est la plus entière, c’est Dieu ; non seulement

notre être est créé et conservé par lui, mais nos actes libres eux-mêmes dépendent de sa volonté ; car « avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; ... il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose ; et il l'a ainsi voulu ». Dans ce tout qui est fait de Dieu et de nous-même, nous sommes si peu de chose que notre amour pour lui doit être le plus grand qu'il soit possible. Encore est-il que c'est un amour intellectuel, raisonné, né de la lumière naturelle, indépendant de la foi et de la grâce. Et il fait que, « s'abandonnant en tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a pas d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable ».

Toute la philosophie cartésienne, appuyée sur la méthode, est une culture du jugement, une volonté permanente de n'adhérer aux idées qu'en raison de leur clarté et de leur distinction : « Former des idées distinctes des choses dont on veut juger... c'est principalement ce que je tâche d'enseigner par p.113 mes *Méditations.* » L'intention profonde de la mathématique, de la métaphysique, de la physique n'est pas d'augmenter notre connaissance des quantités, de Dieu ou de la nature, mais de fortifier le jugement. Puisque le jugement est un acte de la volonté libre, la philosophie enveloppe par conséquent, dès le début, cette attitude de la volonté, en quoi consiste la vertu.

XI. — LE CARTÉSIANISME AU XVIIe SIÈCLE

@

Dans le cartésianisme, les gens du monde voient une mode. La physique surtout les passionne. Dans son roman célèbre, Cyrano de Bergerac décrit les taches solaires

d'après l'hypothèse de Descartes. On connaît la discussion des *Femmes savantes* ['p.135'] :

BÉLISE

Je m'accomode assez, pour moi, des petits corps ;

Mais le vide à souffrir me semble difficile

Et je goûte bien mieux la matière subtile.

TRISSOTIN

Descartes, pour l'aimant, donne fort dans mon sens

ARMANDE

J'aime ses tourbillons.

PHILAMINTE

Moi, ses mondes tombants.

Les théologiens et les péripatéticiens y voient un danger pour leur situation acquise, et ils arrivent à convaincre le pouvoir royal et même le Parlement qu'il y va de l'ordre public : la doctrine de Descartes est interdite, non comme autrefois celle de saint Thomas ou de Siger de Brabant, par un pouvoir p.114 spirituel disant la vérité, mais par un pouvoir temporel, chargé de la police publique. C'est le côté extérieur de l'histoire, l'anecdote, amusante parfois, comme lorsque Boileau, prévenu que le Parlement de Paris était sur le point de prendre un arrêt interdisant d'enseigner toute autre philosophie que celle d'Aristote, l'empêcha par son célèbre *Arrêt burlesque* ; tragique aussi, lorsque le débat se complique du conflit entre les Jésuites, les Jansénistes et les Oratoriens qui, tous trois, s'efforcent de diriger l'éducation

de la jeunesse ; les Jésuites en général hostiles à Descartes et tenant à leurs cours traditionnels ; les Jansénistes, comme Arnauld et Nicole, marquant leur attachement à Descartes en introduisant dans leur *Logique* des fragments entiers des *Regulæ* ; les Oratoriens, chez qui Descartes avait de bonne heure compté tant d'amis, favorablement disposés par la ressemblance qu'ils voyaient entre son spiritualisme et celui de saint Augustin ; nous touchons ici à une politique compliquée, qui aboutit à des pamphlets comme le *Voyage du monde de Descartes* du P. Daniel, aux accusations d'hérésie de M. de La Ville (le P. Valois) et, plus brutalement, à un formulaire imposé par les Jésuites aux professeurs oratoriens (1678), qui déclaraient croire aux formes substantielles, aux accidents réels et au vide.

L'histoire réelle du cartésianisme n'est pas dans ces bruyants épisodes ; celle qui compte pour nous est dans la lente et silencieuse assimilation par laquelle les habitudes d'esprit, modifiées peu à peu par la méditation des vérités cartésiennes, s'accordent sur un ton nouveau.

C'est dans l'Europe entière que cette philosophie se répand ; d'abord en Hollande ; Daniel Lipstorp (*Specimina philosophiæ cartesianæ,* 1653), Jean de Raey (*Clavis philosophiæ naturalis,* 1654), Adrien Heerebord qui débute en 1643 par son *Parallelismus aristotelicæ et cartesianæ philosophiæ,* Geulincx, Chr. Wittich, qui, après des *Annotations aux Méditations* (1688), écrivit un *Antispinoza* (1690) ; en Angleterre, le Français Antoine Le p.115 Grand, qui, avec ses manuels (*Institutiones philosophiæ,* Londres, 1672 et 1678), propage les idées de Descartes, et le défend contre Samuel Parker ; en Allemagne, Clauberg, Balthasar Bekker, auteur d'une *De philosophia cartesiana admonitio candida* ; en Italie, Michel-Ange Fardella, dans son *Universæ philosophiæ systema* (1691) ; en France, enfin, Rohault, Sylvain Régis, Cordemoy, de La Forge, Malebranche.

Le cartésianisme n'a sans doute guère progressé dans le sens où l'aurait désiré son fondateur ; il progresse du côté des principes qu'il jugeait sans doute suffisamment établis, mais peu du côté de la physique et surtout de la médecine qui n'attendaient, pour se développer, que ces expériences difficiles et coûteuses qu'un particulier ne peut faire à ses dépens. Leibniz, à cet égard, a jugé durement la stérilité des disciples de Descartes. Le seul physicien que les Cartésiens puissent lui opposer est Jacques Rohault (1620-1675) et ses recherches sur la capillarité ; son *Traité de physique* (1671), issu des conférences qu'il donna à Paris pendant plusieurs années, vise à substituer, aux commentaires des traités d'Aristote, que les Universités continuaient à enseigner sous le nom de physique, une science d'inspiration cartésienne. Divisée suivant l'ordre cartésien, en quatre parties, sur le corps naturel et ses propriétés, sur le système du Monde, sur la nature de la Terre et des corps terrestres, sur les corps animés, cette physique fait une grande part aux expériences, qui doivent servir surtout à contrôler nos suppositions. Lorsque nous faisons une hypothèse sur la nature d'un sujet, « si ce que nous croyons de sa nature est véritable, il faut nécessairement qu'en le disposant d'une certaine manière, il en arrive un nouvel effet auquel nous n'avions pas encore pensé ; et pour éprouver ce raisonnement, nous faisons sur ce sujet ce que nous avions cru capable de lui faire produire cet effet. » (Préface.)

Mais c'est beaucoup plutôt sur les principes de la métaphysique, la nature des idées, la valeur de la connaissance, l'union de l'âme et du corps, que la réflexion cartésienne se précise et p.116 se prolonge. Ayant perdu tout droit de se référer au sensible, le cartésien devait discerner, par des qualités intrinsèques, ce qui fait la valeur propre de l'objet de l'esprit, de *l'idée,* et ce qui interdit de la confondre avec une fiction ; car si Descartes, au nom des idées claires, reprochait aux péripatéticiens d'attribuer la réalité aux

qualités sensibles, ses adversaires prétendaient à leur tour qu'il substituait au monde réel une fiction de son imagination, un roman de son esprit. Telle est notamment la préoccupation de Geulincx.

XII. — GEULINCX

@

Geulincx (1625-1669), étudiant, puis professeur à l'Université de Louvain pendant six ans, dut quitter cette Université dans des conditions mal connues ; il se fit protestant et se réfugia à Leyde, où il donna des leçons particulières depuis 1663. Ses ouvrages, parmi lesquels une *Metaphysica vera* et une *Metaphysica ad mentem peripateticam* ne parurent que tard après sa mort (1691-1698) (donc après les œuvres de Malebranche).

L'idée centrale de toutes ses recherches, c'est d'échapper au « penchant de l'esprit humain à fixer sur les choses connues les modes de ses propres pensées ». Aristote est le type de ceux qui y ont succombé, Descartes le modèle de ceux qui veulent s'y soustraire. Une des premières fautes des péripatéticiens, c'est d'imaginer des agents corporels capables de produire en nous la variété des sensations et des idées ; car je constate simplement d'une part que je suis, d'autre part que j'ai des modes de pensée très variés ; je suis aussi un être simple, puisque je reste le même dans cette diversité ; étant simple, je ne puis produire en moi cette diversité, qui a donc sa raison en un agent extérieur à moi. Mais peut-on voir cet agent dans les corps, avec Aristote ? Non pas, car c'est un principe « très évident » qu'il n'y a pas d'action, s'il n'y a pas conscience chez l'agent ; je crois par préjugé que le feu produit la chaleur ; mais quand

je suis p.117 mon « instinct naturel », je sais bien que je ne puis être auteur d'une action dont je n'ai pas conscience et dont j'ignore le mode de production, et donc que le corps, qui n'a pas de conscience, ne saurait agir. La cause des modes de pensée ne saurait donc être qu'un être pensant hors de moi. Mais tout être pensant est simple comme moi-même ; il ne peut donc produire une diversité d'effets, sinon par l'intervention d'une chose, qui doit être capable de divers changements pour que naissent, par elle, divers objets de pensée : cette chose, c'est l'étendue et le corps ; « les corps agissent donc comme des instruments et non comme des causes », instruments au pouvoir d'une cause ineffable qui peut faire plus de choses que je ne puis en penser, de Dieu. C'est une forme de la thèse occasionaliste que nous retrouverons chez Malebranche [33].

La pensée de Geulincx va bien plus loin : Descartes a appris à considérer le corps comme intelligible, en y voyant une étendue divisible à l'infini, impénétrable et douée de diverses autres propriétés. Mais ces propriétés, étant intelligibles, ne peuvent appartenir au corps brut comme tel ; il faut qu'un esprit les y ait introduites : ce n'est point seulement le mouvement que Dieu a mis dans la matière, ce sont toutes ses autres propriétés.

On voit la tendance : si on la pousse jusqu'au bout, il faudra dire qu'il n'est rien que l'esprit pense et connaisse d'une chose qui n'y ait été introduit par l'esprit. Mais si Geulincx est ferme sur le principe, il l'est beaucoup moins dans les conséquences qu'il en tire : car tantôt il considère cette addition de la pensée aux choses comme un obstacle à la sagesse, ou connaissance des choses telles qu'elles sont en soi (ut sunt in se), comme lorsque les qualités sensibles nous masquent la réalité physique : ainsi, lorsque Aristote dit que les choses sont des êtres, qu'il en décrit les modes, les genres, les espèces, il parle non des choses, mais, à leurs

propos, des considérations humaines qui n'ont pas plus de réalité que le droit ou le gauche, p.118 ou les règles de la grammaire, et qui peuvent être comme elles l'objet d'un enseignement (doctrina). Par exemple » l'*être* n'est rien qu'une manière de penser par quoi nous appréhendons ce dont nous avons décidé d'énoncer quelque chose » ; et il en est de même du tout et de la partie, de l'unité, et de la pluralité. Mais alors l'objet de la sagesse se restreint beaucoup ; elle n'atteint que les choses que l'on a produites soi-même ; « telle est notre conscience de l'amour, de la haine, de l'affirmation, de la négation et de toutes nos autres actions », en somme la donnée psychologique immédiate.

Tantôt la sagesse est définie, la connaissance par idées, les « idées » étant radicalement distinctes des « considérations et pensées humaines » ; l'idée n'est pourtant pas (on l'a vu à l'occasion de l'idée de corps) une simple image de la chose, telle qu'elle est en soi, mais une addition de l'esprit : ce qui la distingue sans doute, c'est qu'une idée telle que celle de l'étendue venant de l'esprit divin acquiert par là même le caractère d'une règle, d'une loi, caractère qui manque aux modes humains de penser [34]. Rien n'est plus instructif, en tout cas, que cette oscillation de la pensée de Geulincx, qui, ne pouvant trouver la chose en soi que dans la conscience immédiate, cherche, pour donner un objet à la science, à tracer une ligne de démarcation, qui reste assez indécise, entre les pensées qui viennent de nous et les idées véritables.

XIII. — CLAUBERG

@

Clauberg (1622-1665), un Westphalien, qui (chose alors remarquable) écrivit en allemand deux de ses traités philosophiques, qui fut professeur à Herborn (1650), puis à Duisbourg (1652), est un cartésien érudit, familier avec le platonisme de la Renaissance, avec Marsile Ficin, Plotin et Platon. Le trait essentiel de son œuvre, qui n'a pas été étudiée comme elle p.119 le mériterait, est précisément un effort pour rattacher le cartésianisme à la tradition platonicienne. Rien de plus curieux à cet égard que les renseignements qu'il donne sur le théologien Conrad Berg : en des travaux restés manuscrits, celui-ci aurait soutenu une théorie des idées en tout « semblable à celle de Descartes », nous dit-il. Or, cette théorie, telle qu'il l'expose, est fort près du platonisme : les idées sont des « espèces » de l'être absolu ; elles ont plus de perfection que les choses qu'elles représentent, en tant qu'elles sont spirituelles ; elles sont « quelque chose de vivant ». Berg a même connu la preuve de l'existence de Dieu par son idée, cette preuve n'étant au fond qu'un aspect et une application du principe qui a conduit Platon à conclure des choses sensibles à l'existence de leurs modèles idéaux : les choses sont des signes naturels des réalités spirituelles ; de même l'idée de Dieu est « le signe naturel de la réalité divine [35] ». C'est ce platonisme religieux, pénétré du sentiment de la haute dignité de l'âme, qui a conduit Clauberg à nier qu'aucune modification corporelle pût produire une modification dans l'âme, puisque l'effet ne peut être plus noble que la cause. Il s'ensuit, dit-il en employant une expression stoïcienne, que « les mouvements de notre corps sont seulement des causes procatarctiques, qui donnent occasion à l'esprit (*menti occasionem dant*) comme à la cause principale, de tirer de lui-même telles idées qu'il y a toujours en puissance (*semper virtute*) en tel ou tel temps », thèse qui dénote clairement son origine platonicienne.

XIV. — DIGBY

@.

Sir Kenelm Digby (1603-1665) qui vécut longtemps à Paris, a tenté une sorte de physique corpusculaire aussi éloignée de celle de Gassendi que de celle de Descartes : sorte de physique dynamique dans laquelle il construit les corpuscules par un dosage p.120 différent de trois forces : condensation, raréfaction et poids, et où il se montre hostile à la thèse de l'identité de l'étendue et de la matière. En revanche, il témoigne à certains égards de préoccupations très proches de celles de Geulincx. « L'axiome d'Aristote que rien n'est dans l'entendement qui n'ait auparavant été dans le sens est si peu vrai en un sens strict, dit-il en sa *Demonstratio immortalitatis animæ rationalis* (1664, p. 216), qu'il faut plutôt dire le contraire : il n'y a rien dans l'entendement qui ait été d'abord dans les sens. » Quand nous parlons, à propos de choses sensibles, d'existence, de rapports tels que le tout et la partie, la cause et l'effet, le nombre, le continu, ou encore de substances, nous en énonçons des propriétés qui ne peuvent du tout passer pour être en nous l'image des choses. « Les choses dont ces rapports sont énoncés peuvent être dépeintes et dessinées avec leurs couleurs propres ; mais comment peindre leurs rapports et avoir une *image* de la moitié, de la cause et de l'effet ? » Quoi de commun entre l'entassement qui constitue une dizaine d'objets et la signification idéale du nombre dix ? Et (selon les termes qui rappellent Geulincx) pourquoi attribuons-nous aux notions que nous formons la substantialité, sinon « parce que la substance, c'est-à-dire une chose subsistant par soi et circonscrite par ses propres limites, fournit à l'âme un fondement convenable et solide, sur quoi s'appuyer et en quoi se fixer en quelque manière ? » Traits qui tendent à montrer dans les notions

que nous avons des choses des exigences de notre propre esprit.

XV. — LOUIS DE LA FORGE

@

Comme Clauberg, Louis de La Forge, en son *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, selon les principes de René Descartes* (1666), cherche en sa préface à montrer l'accord des idées de Descartes non seulement avec saint Augustin, mais encore avec Marsile Ficin et les autres p.121 platoniciens. Un des principaux résultats de sa méditation est d'éclaircir la manière dont un cartésien doit entendre l'action des corps les uns sur les autres, et l'interaction du corps et de l'âme. Il avait à lutter contre les matérialistes qui, imaginant toute action sur le modèle de l'action par contact, déclaraient impossible l'action de l'âme sur le corps, si l'âme n'était elle-même corporelle, mais aussi contre certains cartésiens qui prenaient pour une qualité réelle la quantité de mouvement constante que Dieu a introduite dans l'univers : matérialisme et dynamisme sont, l'un et l'autre, ennemis des idées claires, et pour des raisons identiques. En effet, si nous considérons l'idée claire et distincte du corps, à savoir l'étendue, nous n'y trouvons aucune notion d'une force motrice ; l' « action » d'un corps sur un autre, à considérer le corps tout seul, est inintelligible, et les matérialistes ont tort d'en tirer une objection contre la spiritualité de l'âme puisqu'« il n'est pas plus difficile [ni plus facile] de comprendre comment un esprit peut agir sur un corps et le mouvoir que de concevoir comment un corps en pousse un autre (p. 254) ». La seule force motrice, c'est Dieu, cause universelle de tous les mouvements qui sont au monde. Si

donc l'on dit qu'un mouvement est cause particulière d'un autre mouvement, ou que l'âme est cause particulière d'un mouvement du corps, c'est seulement « en déterminant et obligeant la cause première à appliquer sa force et sa vertu motrice sur des corps sur qui elle ne l'aurait pas exercée sans eux, suivant la manière dont elle s'est résolue de se gouverner avec les corps et les esprits, c'est-à-dire pour les corps suivant les lois du mouvement... et pour les esprits suivant l'étendue du pouvoir qu'il a voulu accorder à leur volonté ».

XVI. — GÉRAUD DE CORDEMOY

@

Dans le même sens allaient les réflexions de Géraud de Cordemoy, conseiller du roi et lecteur du grand dauphin, qui, la p.122 même année que de La Forge (1666), publia *Dix Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme* ; il y avait à ce moment (p. 72) sept ou huit ans qu'il avait conçu ses idées sur ce sujet, et en avait parlé avec quelques amis. On voit à quel point ce qu'on appellera plus tard l'occasionalisme était dans l'air et attirait la plupart des Cartésiens. Cordemoy en donne la formule nette en son quatrième discours (De la première cause du mouvement) : « Ce qu'on doit entendre quand on dit que les corps meuvent les corps, c'est qu'étant tous impénétrables, et ainsi, les mêmes ne pouvant toujours être mus, du moins avec une égale vitesse, leur rencontre est une occasion à l'esprit, qui a mû les premiers, de mouvoir les seconds. » L'interaction du corps et de l'âme se conçoit de la même manière. « Une âme meut un corps, lorsque à cause qu'elle le souhaite, il arrive que ce qui mouvait déjà le corps vient à le mouvoir du côté vers lequel cette âme veut qu'il soit

mû. » De ces vues, Cordemoy tire des conclusions, dont quelques-unes sont assez inattendues : puisque, entre ce que l'on appelle vulgairement la cause et l'effet, il n'y a aucun rapport intrinsèque dérivant de la nature de ces termes, on peut concevoir, entre l'âme et le corps ou entre une âme et une autre, des modes de liaison bien différents des modes actuels ; il est possible par exemple que l'âme, séparée du corps, puisse imaginer tous les corps sans que l'un empêche, comme maintenant, la connaissance de l'autre. On peut aussi concevoir des esprits qui n'aient besoin, pour se communiquer leurs pensées, que de le vouloir, puisqu'une pensée peut, après tout, être l'occasion d'une autre pensée plus aisément encore qu'un mouvement : et peut-être l'inspiration, qui nous découvre de nouvelles pensées dont nous ne pouvons saisir la cause, vient d'une action sur nous d'esprits que nous ignorons (*Discours de la Parole*, p. 75-79). On le voit, le cartésianisme de Cordemoy tend vers cette sorte de vision désarticulée de l'univers, que Leibniz reprochera aux occasionalistes et qui anticipe presque celle de Hume : conclusion qui s'accorde fort bien avec l'espèce p.123 d'atomisme qu'il substitue, dans la physique, à la matière continue du maître. Enfin, comme le fera Malebranche, il conclut de sa thèse que l'existence des corps ne saurait être assurée que par la foi.

XVII. — SYLVAIN RÉGIS et HUET

@

Descartes n'a pas laissé ignorer que sa métaphysique était une nourriture trop forte pour beaucoup d'esprits. S'il n'est pas tempéré par cette discipline rigoureuse, cette maîtrise de soi, cette générosité dont Descartes a donné l'exemple, un idéalisme, qui ne se réfère qu'à des réalités

spirituelles, risque d'aboutir à la chimère, comme nous en avons vu des exemples dans l'histoire du platonisme : ce n'est point sa faute, mais celle de la faiblesse des esprits qui le manient. Sylvain Régis (1632-1707), qui fut un des vulgarisateurs les plus applaudis du cartésianisme à Toulouse (1665), à Montpellier (1671), puis à Paris, nous donne, dans son *Système de Philosophie* (1690), un cartésianisme édulcoré et nivelé qui échappe à ce danger. Il supprime d'un coup l'audace spéculative de la doctrine, en voyant dans toutes les idées, même dans les idées innées, dans les idées claires et distinctes, de simples images de réalités non spirituelles ; toute la valeur de ces idées vient de leur référence à ces réalités ; elles commencent avec leur existence et cessent avec elle ; et il en est de même à plus forte raison des vérités fondées sur ces idées. « Les vérités numériques, géométriques et métaphysiques ne peuvent être éternelles ; ni selon leur matière, ni selon leur forme ; ... selon leur matière, parce que leur matière n'est autre chose que les substances que Dieu a produites ; ... selon leur forme, car comme la forme de ces vérités n'est autre chose que l'action par laquelle l'âme considère les substances d'une certaine façon, cette action de l'âme ne saurait l'être aussi ». Ce cartésien admet donc l'axiome d'Aristote : Rien n'est dans p.124 l'entendement qui n'ait été dans les sens, cherchant ainsi dans la chose un fondement stable à la vérité. Pourtant il admet aussi les idées innées, mais seulement en ce sens qu'elles se trouvent dans l'âme dès la première expérience et qu'elles restent en permanence : par exemple, toute expérience externe est connaissance d'un mode de l'étendue, et tout mode de l'étendue implique l'idée de l'étendue, avec toutes ses propriétés ; et il en est de même de l'idée de la pensée, enveloppée dans tout mode de la pensée. Les opinions de Régis forment parfait contraste avec celles de Malebranche, qui eut, nous le verrons, à répondre à ses critiques sur la vision en Dieu.

Régis se fit le défenseur de Descartes contre les attaques de Huet qui, en 1689, publia une *Censure de la philosophie cartésienne.* Huet, tel qu'il se montre dans le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, composé avant 1690, mais paru en 1723, est un sensualiste, et parce que sensualiste, un sceptique ; car les « espèces » des objets, passant par divers milieux, puis par nos sens qui les altèrent encore, ne nous arrivent que déformés : ce scepticisme au reste est non pas, comme celui des Anciens, une continuelle recherche de la vérité, mais un définitif aveu d'impuissance, destiné à préparer l'esprit pour recevoir la foi » ; il faut tenir pour douteux tout ce que la raison nous enseigne ou du moins croire qu'elle ne peut atteindre la certitude, non seulement sur les choses divines, mais même sur les choses humaines, que grâce à la lumière de la foi. On voit ce qu'il pouvait penser du rationalisme de Descartes : à sa physique, il reproche d'avoir à sa disposition un arsenal de causes, desquelles on doit douter puisqu'elles sont aussi bonnes pour expliquer les effets imaginaires que les *effets réels* ; par exemple (p. 172), c'est Huyghens qui, le premier, a découvert l'anneau de Saturne, et on le prenait à l'époque de Descartes pour deux planètes satellites ; or, celui-ci « a pensé avoir apporté des causes très véritables pourquoi ces planètes imaginaires se meuvent très lentement autour de Saturas ». —Quant à son p.125 critère des idées claires et distinctes, le fameux cercle vicieux qu'on lui a reproché dès le début en réfute assez la valeur. Régis, en sa *Réponse à la censure* (1691) défend la physique d'une manière curieuse : il soutient que « la physique spéculative ne se peut traiter que d'une manière problématique et que tout ce qui est démonstratif ne lui appartient pas » ; concevoir un arrangement mécanique d'où se puissent déduire les effets qu'on expérimente, à cela se borne son rôle. Quant au cercle vicieux, il n'est qu'apparent ; car c'est par rapport à nous que la certitude de l'idée vraie mène à l'existence d'un être

parfait, tandis que c'est dans l'absolu que la vérité de l'idée dépend de l'existence de cet être.

Vers la fin du siècle, aux yeux de plusieurs, moins prévenus que Huet, le rationalisme cartésien offre quelque danger, par le fait même qu'il est un rationalisme. La « cause de Dieu » est mal soutenue par des arguments si difficilement accessibles. « J'ai reconnu, dit par exemple Jaquelot dans ses *Dissertations sur l'existence de Dieu* (1690), que plusieurs preuves métaphysiques n'ont pas assez de corps pour frapper sensiblement le cœur. L'esprit résiste à des arguments qui lui paraissent trop subtils quand même il n'y trouverait aucune réponse. » Et pour entraîner la conviction, Jaquelot substitue à la preuve de l'existence de Dieu par son idée la vieille preuve *a contingentia mundi.* C'est d'ailleurs l'époque où paraissent nombre de réfutations de la preuve cartésienne, réfutations qui atteignent le fond même de sa pensée ; par exemple Werenfels, en son *Judicium de argumento Cartesii petito ab ejus idea* (Bâle, 1699), écrit que l'idée de Dieu n'est pas plus une nature immuable que l'idée de cheval, puisque l'on peut arbitrairement lui enlever une ou plusieurs perfections ; il ajoute que l'on ne peut savoir si son existence est possible, puisque, tout en admettant qu'elle soit compatible avec des vérités connues de nous, elle peut être incompatible avec des vérités inconnues. Fénelon lui-même, tout sympathique qu'il fût à Descartes, croit devoir, p.126 dans son *Traité de l'existence de Dieu*, débuter par la preuve la plus sensible et la plus populaire, celle des causes finales écrites pour les « gens d'esprit » qui n'ont pas de « connaissances approfondies en physique ». Une époque s'annonce où l'on cherchera plus à forcer la conviction qu'à inventer de solides raisons.

Bibliographie



CHAPITRE IV

PASCAL

I. — LES MÉTHODES DE PASCAL

@

p.129 Pascal (1623-1662) n'est pas un philosophe : c'est un savant et un apologiste de la religion catholique. Savant, il est dans la tradition de la physique mathématique et expérimentale qui conduit de Galilée à Newton. Apologiste, il n'est pas de ceux qui préludent, dans sa réponse aux libertins, en démontrant par la raison toutes celles des vérités de la foi qui peuvent être démontrées : c'est dans l'histoire, c'est dans la nature humaine prise en bloc qu'il cherche ses témoignages, de même qu'il cherche dans l'expérience et non dans le raisonnement la preuve d'une vérité physique : Descartes aussi a été savant et, en quelque mesure apologiste : mais son génie lui interdisait d'être l'un et l'autre, à moins d'être en même temps philosophe, à moins de faire entrer science et apologie dans la « chaîne des raisons » en dehors de laquelle il laissait les vérités de la foi. Le génie de Pascal au contraire lui interdit et de faire entrer la science et l'apologie dans le tissu d'une philosophie, et de laisser hors de considération les vérités de la foi. Il y a entre ces hommes, presque contemporains, une opposition si profonde, si émouvante aussi, que nulle sans doute, dans l'histoire, ne peut nous éclairer davantage sur la nature de l'esprit humain.

Dès son *Essay touchant les coniques,* que Pascal écrivit à peine au sortir de l'enfance (1639), se révèle un trait d'esprit p.130 caractéristique : à un problème précis (chercher le principe d'où peuvent se déduire toutes les propriétés des coniques), il répond par l'invention d'une méthode précise, capable de résoudre ce problème, et ce problème seulement. Pascal a découvert que toutes les propriétés des coniques dépendaient de l'invention d'un certain hexagone, qu'il appelle l'hexagramme mystique. Chaque problème demande ainsi un effort d'invention chaque fois renouvelé, où le mathématicien a le talent de découvrir justement les notions et les principes qui lui sont utiles. C'est ainsi que, plus tard, Pascal montrera que, pour trouver le centre de gravité de la roulette et des surfaces ou volumes qui dépendent de cette courbe, il faut considérer les propriétés des nombres dits triangulaires. Comme il le dit dans les *Pensées,* ceux qui ne sont pas géomètres seront rebutés de ces définitions et de ces principes qui leur paraissaient stériles, de ces propositions incompréhensibles pour eux ; ils ne peuvent voir d'un coup d'œil et intuitivement la moindre parenté entre l'hexagramme mystique et les propriétés des coniques, entre le nombre triangulaire et la question des centres de gravité. La découverte de ces rapports ne dépend pas d'une méthode communicable à tous, mais d'un certain esprit, l'esprit géométrique, dont fort peu sont doués ; « le peu de gens avec qui on en peut communiquer, dit plus tard Pascal en parlant des sciences abstraites, m'en avait dégoûté. Chez Pascal, le mot *méthode* s'emploie au pluriel ; il y a autant de *méthodes,* c'est-à-dire de procédés à inventer qu'il y a de problèmes à résoudre. Le géomètre sépare les objets les uns des autres, et, à son tour, l'esprit géométrique sépare le géomètre des autres hommes.

L'esprit géométrique n'est même pas tout l'esprit scientifique. Le Pascal qui aborde l'hydrostatique n'emploie pas les mêmes dons d'esprit que celui qui invente

l’hexagramme mystique. « Les uns, dit-il, comprennent bien les effets de l’eau, en quoi il y a peu de principes ; mais les conséquences en sont si fines qu’il n’y a qu’une extrême droiture qui y puisse aller. p.131 Et ceux-là ne seraient peut-être pas pour cela grands géomètres, parce que la géométrie comprend un grand nombre de principes, et qu’une nature d’esprit peut être telle qu’elle puisse bien pénétrer peu de principes jusqu’au fond, et qu’elle ne puisse pénétrer le moins du monde les choses où il y a beaucoup de principes. » A la recherche des effets de l’eau sert donc « l’esprit de justesse » (puisque le principe de l’hydrostatique est unique) qui, avec sa « force et droiture », peut pourtant être étroit : tandis que la géomètre, qui doit être capable de saisir, sans les confondre, un grand nombre de principes, a un esprit étendu, mais peut l’avoir faible [36].

Pascal savant s’applique encore à d’autres études, où la connaissance des principes ne sert à rien, ou plutôt, où l’on cherche en vain des principes. Un Cartésien prétendra établir le plein par principe : « Parce, dit-on, que vous avez cru dès l’enfance qu’un coffre était vide, lorsque vous n’y voyiez rien, vous avez cru le vide possible : c’est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume, qu’il faut que la science corrige. Et les autres disent : Parce qu’on vous a dit dans l’École qu’il n’y a point de vide, on a corrompu votre sens commun, qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise impression, qu’il faut corriger en recourant à votre première nature (n° 82). » Nul recours possible aux principes, par conséquent, dans la question du vide. En revanche l’expérience établit avec certitude que, dans le tube barométrique, l’enceinte placée au-dessus du vif-argent est vide ; c’est un fait non moins certain que le poids de la colonne de vif-argent doit être équilibrée par une pression agissant sur la surface libre ; et la célèbre expérience de Puy-de-Dôme, qui montre la hauteur de cette

colonne diminuant avec l'altitude de l'appareil, prouve que cette pression est celle de l'atmosphère. Ce n'est pas par principe qu'on peut affirmer ou nier l'existence du vide ou la pesanteur de l'air.

p.132 Esprit géométrique, esprit de justesse, méthode expérimentale, autant de directions d'esprit qui exigent des dons différents. Pascal ne les décrit pas, ne spécule pas sur elles du dehors ; il s'engage en chacune avec fougue et passion ; c'est parce qu'il les a pratiquées, qu'il sait se distinguer si fortement. En chacune, sa réussite tient du prodige : en si peu d'années, il ouvre partout des voies nouvelles. En mathématiques, il crée le calcul des chances ; une de ses remarques, à propos des courbes, sur un triangle caractéristique, suggère à Leibniz le procédé du calcul infinitésimal. En physique, ses travaux sur l'hydrostatique et la barométrie donnent l'impulsion à l'étude de la mécanique des fluides.

L'ajustement de l'esprit au domaine d'objets qu'il traite, telle est l'idée pascalienne par excellence. Un esprit qui est « droit » dans son domaine propre sera « faux et insupportable » s'il change de domaine. Le géomètre Pascal en fait l'expérience quand il fréquente le chevalier de Méré et les gens du monde. Il en est beaucoup qui jugent sainement et véritablement des choses d'usage, des caractères. Ont-ils donc raisonné comme le géomètre, pour arriver à pareille sûreté ? Raisonné, oui ; comme le géomètre, non. Le géomètre use d'un nombre fort grand sans doute, mais fini de principes, dont chacun a sa formule distincte, parfaitement saisie de tout esprit attentif, et ces principes sont enchaînés entre eux et avec la conclusion. Mais l'homme du monde n'a que faire de ces principes parce qu'ils sont de nul usage ; les siens sont « dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde ». Et comment forgerait-il un raisonnement géométrique, avec des

principes « qui sont sentis plutôt que connus » et qu'on ne peut faire sentir aux autres qu'« avec des peines infinies ? », avec des principes qui sont si nombreux que ce serait « chose infinie » de les démontrer par ordre ? enfin avec des principes qui n'ont aucune formule distincte, car « l'expression en passe tous les hommes ? ». Non que l'homme du monde ne raisonne pas ; mais « il le fait tacitement, p.133 naturellement et sans art ». C'est qu'il est doué d'un esprit bien différent de l'esprit géométrique, l'*esprit de finesse,* qui consiste surtout à « voir la chose d'un seul regard, et non par progrès de raisonnement ».

La découverte de cet esprit de finesse est capitale ; voilà un raisonnement authentique qui est, au raisonnement géométrique, à peu près ce que, dans les mathématiques, le calcul des indivisibles de Cavalieri est au calcul des sommes finies ; il est à lui comme l'infini au fini, comme l'ineffable au formulable, comme l'intuition au discours.

Pascal isole et sépare, là où Descartes cherchait une unité de méthode reposant sur l'unité de l'intellect. Mais à un autre point de vue, il rapproche et compare. La valeur d'un « esprit » est dans son aptitude à résoudre les problèmes de son propre domaine ; mais estimer seulement par là sa valeur, c'est juger en spécialiste ; il faut encore savoir ce qu'il vaut pour l'homme en tant qu'homme. Sur ce point Descartes n'a pas d'hésitation : toutes les sciences servent à fortifier le jugement parce qu'elles sont une intelligence unique, usant d'une seule méthode. Pascal en juge en spécialiste ; pour qu'un esprit soit fécond dans son domaine, il doit être exclusif : « Il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres » ; est-il bon de se livrer à des études qui écartent l'homme de tâches plus importantes ? « Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que les sciences abstraites ne lui sont pas propres, et

que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant (144). »

Pascal ne s'est adonné à la « science de l'homme » qu'à partir du moment où il a entrepris l'apologie de la religion catholique. Cette science et cette apologie sont pour lui choses connexes : la nature humaine pose des problèmes que, seule, la religion chrétienne révélée est capable de résoudre ; l'homme est, sans elle, inexplicable à lui-même : Dans le nouveau problème qui se pose à lui, Pascal reste entièrement fidèle à son génie : p.134 il cherche une solution qui s'adapte complètement à toutes les circonstances du problème sans en omettre aucune : la révélation du Christ a, par rapport au problème de l'homme, le rôle de l'hexagramme mystique par rapport aux coniques, celui du nombre triangulaire par rapport au centre de gravité de la cycloïde : la solution du problème ne viendra jamais d'une analyse, si pénétrante qu'elle soit, de ses données ; il faut en outre trouver ou forger des notions originales, dont seuls des esprits doués peuvent comprendre le rapport à la question : ces notions n'ont pas l'intelligibilité cartésienne qui appartient aux notions prises en elles-mêmes ; ce sont les autres choses qui sont intelligibles par elles. De même dans la science de l'homme : Là aussi, là surtout, la solution doit venir du dehors, de cette religion chrétienne qui, inintelligible selon nos critères humains, est seule capable de rendre l'homme compréhensible à lui-même.

II. — LA CRITIQUE DES PRINCIPES

@

Nous atteignons ici ce qui fait le lien de toutes les spéculations de Pascal. Il a horreur des principes à tout faire,

d’où l’on peut tout déduire : son antipathie pour la casuistique des Jésuites n’a pour fond ni l’esprit de parti, ni même le mépris de la morale relâchée ; elle est d’ordre intellectuel ; il déteste en eux l’habileté d’hommes capables, devant quelque action que ce soit, de trouver le biais par où elle pourra se rattacher à quelque principe admis et de justifier ainsi d’abominables forfaits. Et, à certains points de vue, la critique qu’il en fait dans les *Provinciales* n’est pas différente de celle qu’il adresse dans les *Pensées* à la physique de Descartes : « Il faut dire en gros, cela se fait par figure et par mouvement, car cela est vrai ; mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible (79). » Des principes assez universels pour s’appliquer à tout, tels que le mécanisme de Descartes, n’expliquent rien avec certitude.

p.135 Mais la faute de Descartes ne vient-elle pas de ce qu’il a voulu et a cru commencer par des principes intelligibles en soi, auxquels se rattache toute la suite de ses déductions ? faute identique à celle des atomistes qui croient pouvoir connaître d’abord les parties élémentaires dont le tout est composé et reconstituer le tout, en juxtaposant les parties ; car « les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l’une avec l’autre, que je crois impossible de connaître l’une sans l’autre et sans le tout (72) ». L’intelligibilité de l’atome de Gassendi est illusoire. Mais celle de la nature simple de Descartes ne l’est pas moins ; car « l’homme ne peut concevoir ce que c’est que corps, et encore moins ce que c’est qu’esprits et moins qu’aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit (72) ». Cette impossibilité d’atteindre en rien les premiers principes répond à un défaut radical de la nature humaine. L’homme, dans la nature, est « un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout » ; et « son intelligence tient dans l’ordre des choses intelligibles le même rang que son

corps dans l'étendue de la nature ; et tout ce qu'elle peut faire est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin ».

Que sont donc ces « principes » dont le savoir humain se vante de partir et dont Pascal lui-même a si souvent parlé à propos de l'esprit géométrique ou de l'esprit de finesse ? Les axiomes et définitions d'Euclide ne sauraient passer pour des principes en un sens strict ; car la perfection de la méthode géométrique consisterait à tout définir et à tout démontrer, ce qui est une entreprise infinie : il faut s'arrêter à des indéfinissables et à des indémontrables. Dès lors, de ces principes, lequel ne pas suspecter ? En appellera-t-on à la nature ? « Mais il n'y a principe, quelque naturel qu'il puisse être, même depuis l'enfance, qu'on ne fasse passer pour une fausse impression soit de l'instruction, soit des sens (82). » Descartes avait cru établir par son doute p.136 méthodique, une distinction tranchée entre la nature et la coutume ; Pascal se range du côté de Montaigne et des Pyrrhoniens : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ?... Une différente coutume en donnera d'autres... La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que la nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même une première coutume (92-93). »

La critique que Pascal fait ici des principes, n'est pas en désaccord avec l'emploi qu'il en fait en géométrie et en physique : car il dit ici qu'ils ne sont pas des commencements absolus et qu'ils ne sont pas intelligibles en soi. Mais rien n'empêche (et c'est ce qui a lieu en physique et en géométrie) qu'ils soient parfaitement ajustés à leur rôle, qui est de rendre compte d'un certain nombre de propriétés connues par raisonnement comme celles des coniques, ou par l'observation, comme la hauteur du vif-

argent dans le baromètre. « On trouve toujours obscure la chose qu'on veut prouver, et claire celle qu'on emploie à la prouver. »

Pascal ne peut sortir du pyrrhonisme que grâce à cette source de connaissance et de certitude, qu'il appelle tantôt le *cœur*, tantôt (plus rarement) l'*intelligence*. *Cœur* ou *intelligence* s'opposent à *raison*, qui, dans la langue de Pascal, signifie en général raisonnement ou discours, connaissance des conséquences. La raison, elle, est « ployable à tout sens (274) » ; car elle conclut comme le veulent les prémisses qu'elle a reçues d'ailleurs ; le cœur donne des connaissances qui sont de l'ordre des principes ; c'est le Dieu « sensible au cœur (278) », ce sont les axiomes de la géométrie : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis. » Mais n'y a-t-il pas une sorte de contradiction à admettre à la fois les vues des pyrrhoniens, et pourtant, sous le nom de *cœur*, une certaine faculté d'atteindre sûrement les principes ? Plutôt qu'une faculté de connaître les principes, le cœur désigne une p.137 certaine manière d'accueillir les connaissances qui, sans lui, resteraient « incertaines et chancelantes ». Pascal oppose souvent la foi des simples, si assurée et si vive, aux discours des philosophes qui emploient le raisonnement à démontrer l'existence de Dieu ; il sait que des discours, si conformes qu'ils soient à la raison, servent peu à convaincre les impies ; « les preuves métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration ; mais une heure après ils craignent de s'être trompés (543) ». Autre chose est donc de connaître la vérité par la raison ; autre chose de la sentir par le cœur. C'est parce que les principes sont sentis comme le croyant sent Dieu, que le géomètre peut surmonter le pyrrhonisme.

III. — PASCAL APOLOGISTE

@

L'apologétique religieuse chez Pascal ne sera donc pas une démonstration de la vérité de la religion chrétienne, ou du moins cette démonstration (la démonstration traditionnelle par l'ancien testament, par les miracles) n'en est qu'une partie, celle où il reste tributaire de la tradition. Mais quand il s'agit de prouver, ce qui est sa tâche propre, que cette religion répond seule et complètement à tous les besoins de l'homme, c'est moins la vérité que l'opportunité qui est en question ; car pourquoi cette exacte convenance lui donnerait-elle une valeur de vérité supérieure à celle de tant d'autres religions qui sont le fruit de nos préjugés ? Pascal sait, avec tous les chrétiens, que la seule preuve des vérités de la religion chrétienne, c'est la révélation, et que son seul moyen d'accès dans l'âme humaine, c'est la grâce. Avant les *Pensées*, il a écrit, en sa *Préface du traité du vide*, ces pages si connues où il fait voir dans une autorité, qui a sa source en Dieu même, la seule méthode de recherche p.138 de la vérité en matière religieuse. Il accueillera donc dans les *Pensées*, à titre de donnée, de point de départ, les vérités révélées concernant notre destinée surnaturelle et la médiation du Christ.

Si leurs preuves traditionnelles étaient de la nature des preuves géométriques, le reste de l'apologétique serait inutile. Mais ces preuves, les miracles ou les prophéties, sont telles qu'elles ne peuvent convaincre l'incrédule ; par elles Dieu se cache autant qu'il se révèle ; et c'est pourquoi la foi reste méritoire, et dépend de la grâce et non du raisonnement.

Il reste que, s'adressant à l'incrédule, il faut, avant d'employer des preuves, montrer que la religion chrétienne peut seule rendre l'homme compréhensible à lui-même. Il faut ainsi porter l'homme à désirer la vérité, « à être prêt et dégagé de passions pour la suivre où il la trouvera ».

Mais pour cela, l'homme doit se connaître tel qu'il est. Chez Descartes, la nature de l'homme se découvre graduellement au philosophe, selon l'ordre des raisons : Pascal vise au contraire à concentrer tout ce que l'homme sait de lui-même en une expérience unique, où il se connaîtra à la fois sous toutes les faces. « Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là ; et lui avouer cette vérité (9). » C'est le principe de la critique que Pascal adresse à ceux qui, avant lui, ont voulu connaître l'homme. Il avoue à Épictète que l'homme est grand par la « pensée », c'est-à-dire par la faculté de juger de toute chose, même de sa propre faiblesse ; mais les stoïques ont ignoré la misère de l'homme, et, partant, leur doctrine est inefficace et leurs conseils sont stériles ; ils s'adressent à un homme fictif, qui aurait un entier empire sur lui-même. Montaigne a donc raison quand il montre la faiblesse et la fragilité de l'homme, trompé sans cesse par son imagination, s'arrêtant à une justice qu'il croit naturelle et qui n'est qu'une coutume de son pays, p.139 doué d'une volubilité d'esprit qui le rend incapable de se fixer un point exact où il verrait lui-même et les choses dans une juste perspective, asservi à l'opinion à tel point qu'il attache plus d'importance aux jugements que les autres font de lui qu'à ce qu'il est lui-même, sujet aux maladies et à la mort, ce « dernier acte ... toujours sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste : On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais ». Pascal a fait passer toute la substance de Montaigne dans son œuvre. Et pourtant Montaigne a vu faux, parce qu'il a ignoré

la grandeur de l’homme ; il aboutit ainsi, par complaisance en son moi et par toutes les « sottises » qu’elle lui fait dire, à pis qu’au désespoir, à une « nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir ; ... il ne pense qu’à mourir lâchement et mollement (63) ». La tranquillité d’âme que les stoïciens et Montaigne ont cherché à atteindre par des voies tout opposées est donc illusoire, parce que, en retranchant des traits au tableau ; ils l’ont fait plus cohérent qu’il n’est.

Là aussi il faut une expérience totale et d’un bloc. Or, quoi qu’on puisse dire de vrai sur l’homme, il n’est rien dont on ne puisse dire avec la même vérité le contraire ; l’homme est l’incohérence même et la contradiction : incohérence tragique, parce qu’elle ne s’expose pas à nous comme en une peinture à laquelle nous serions indifférents ou qui entraînerait tout au plus une dissatisfaction intellectuelle ; elle nous concerne en ce que nous avons de plus profond ; elle enlève à notre vie morale tout point d’appui, toute assurance, aussi bien la confiance du stoïque que la nonchalance du sceptique, nous laissant affolés et privés de centre. « Quelle chimère est-ce donc que l’homme ? Quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d’incertitude et d’erreur ; gloire et rebut de l’univers.

Bien des philosophes (depuis les orphiques) avaient sans doute vu dans l’homme un être intermédiaire fait d’une partie céleste p.140 et d’une partie titanique qui luttent l’une contre l’autre ; mais tout leur effort (celui des néoplatoniciens surtout) n’avait visé qu’à rendre cette situation compréhensible en elle-même, en la faisant naître de l’ordre même de la nature, en lui donnant sa place rationnelle dans la hiérarchie, descendante des réalités. Ce rapport avec l’ensemble de la nature, la vision nouvelle de l’univers que la Renaissance avait préparée, le rend

impossible. Dans le silence effrayant des espaces infinis, perdu dans ce canton de la nature, l'homme n'est rien ; il ne sait ni d'où il vient ni où il va ; il ne peut plus prendre son appui dans l'image fantaisiste d'un univers fini, et ordonné, où sa place est marquée ; il est réduit à lui-même.

Or, que trouve-t-il en lui ? Son propre moi ; que Montaigne a eu le « sot projet » de peindre, un moi qui veut se faire le centre de toutes choses, et qui est à la fois pour les autres injuste et incommode ; la politesse réciproque peut bien enlever l'incommodité, mais non pas l'injustice (455). Or, cela même est faux ; car ce moi, à qui il sacrifie tout, l'homme essaye d'y échapper le plus possible par le « divertissement (139) » ; est-il seul avec lui-même, il vit dans un ennui insupportable ; les conversations, le jeu, la lecture et mille antres moyens nous amusent, en nous empêchant de songer à la faiblesse du moi que nous aimons tant. Mais ces appris du dehors sont tout aussi fragiles et trompeurs ; en vérité le divertissement, qui nous paraît un remède, est un bien plus grand mal que l'ennui, « parce qu'il l'éloigne plus que toute chose de chercher le remède à ses maux ». Ainsi, sans cesse rejeté de soi aux choses, et des choses à soi, il cherche en vain le bonheur « sans se pouvoir jamais contenter parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul ».

Cette peinture de la souffrance humaine ne doit rien au christianisme de Pascal. Car il faut la distinguer radicalement de l'interprétation qu'il en donne. Cette interprétation est la suivante : tous les traits de la nature humaine s'expliquent si p.141 on se réfère à la destinée surnaturelle de l'homme révélée par le christianisme : l'illusion du philosophe était de croire à une nature à laquelle il veut en vain tout rapporter ; il faut changer de perspective et voir l'homme dans le drame surnaturel dont il est acteur : sa grandeur qui lui vient de son origine divine,

sa misère née avec la chute d'Adam dont les enfants ne peuvent plus résister à la concupiscence, enfin l'espoir du salut par la rédemption de Jésus-Christ, sans qui la connaissance de Dieu serait inutile à l'homme. Ce drame à trois actes, création, chute, rédemption que nous avons vu si souvent, que nous verrons encore servir de trame à la représentation d'ensemble de l'univers (rappelons-nous le rythme monotone, station-procession-conversion), Pascal, selon l'esprit de son époque et de son milieu, lui donne un sens purement religieux et intérieur.

L'exact ajustement du christianisme à la nature humaine, voilà proprement ce que Pascal veut montrer, voilà ce qui peut attirer le libertin vers la religion. De là le célèbre *pari* (333). L'homme a le goût du jeu : le joueur mise naturellement sur le tableau où, toutes chances égales d'aillleurs, il a le plus à gagner : considérons donc qu'il y a d'égales chances pour que la religion chrétienne soit vraie et pour qu'elle soit fausse : supposons que je mette l'enjeu tour à tour sur sa fausseté et sur sa vérité, c'est-à-dire que je me livre à tous les plaisirs de la concuspiscence sans tenir compte des exigences de la vie chrétienne, ou au contraire que j'accomplisse les devoirs qui peuvent me procurer le salut éternel, et faisons la balance du gain et de la perte dans les deux cas possibles : le gain net que je ferais en me libérant de tous les pénibles devoirs du chrétien, au cas où elle serait fausse, n'est rien si on le compare au salut éternel que je puis obtenir en menant une vie chrétienne, au cas où elle serait vraie : et comme les chances de vérité et de fausseté, sont supposées égales j'ai un évident intérêt à miser sur sa vérité. L'homme est un être de coutume et d'imagination ; la vraie religion doit, elle aussi, devenir coutume. « Prenez p.142 de l'eau bénite ; cela vous fera croire, et vous abêtira. » Il ne peut s'agir pour Pascal de transformer la nature humaine, ce qui est l'œuvre de Dieu seul et de sa grâce : il faut seulement mettre en lumière les points de

cette nature déchue et corrompue par où elle est accessible à la vérité chrétienne. Il y emploie non pas l'art de démontrer (les preuves de la religion n'étant, nous l'avons dit, que pour les croyants), mais l'art de persuader qui sait s'ajuster aux dispositions de l'auditeur, et qui « consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison ».

Bibliographie



CHAPITRE V

THOMAS HOBBES

@

p.144 Né en 1588, d'un clergyman à Wesport, Hobbes fut élève à l'Université d'Oxford, qu'il quitta en 1608, pour être le précepteur du fils de W. Cavendish (lord Devonshire) ; il accompagna son élève en France et en Italie (1608-1610), et il resta près de lui jusqu'en 1629, date de sa mort. De cette époque, nous n'avons de lui qu'une traduction de Thucydide, dont il dira plus tard dans son autobiographie en vers :

Is democratia ostendit mihi quam sit inepta.

Un second séjour en France dure de 1629 à 1631 ; c'est vers cette époque seulement qu'il connaît les Éléments d'Euclide, qui seront dorénavant pour lui le modèle de la méthode. C'est dans un troisième voyage sur le continent, de 1634 à 1637, qu'il fréquente à Paris Mersenne et tous les savants qui l'entourent ; il rend visite à Galilée à Florence. En 1640, il compose *The Elements of Law,* première forme de son système philosophique et politique, ouvrage dont deux fragments (sous le nom de *Human nature* et de *De Corpore politico*) parurent en 1650 sans son aveu comme deux ouvrages indépendants, et qui n'a été connu dans son ensemble qu'en 1889.

En 1640, se croyant menacé à cause de ses convictions royalistes, il s'enfuit en France, où il réside jusqu'à la restauration de Charles II, en 1651 ; il fait paraître le *De Cive*, à Paris, en p.145 1642, et le *Leviathan* en 1650. Les vingt-huit années qui lui restent à vivre en Angleterre sont

remplies de polémiques avec les théologiens, avec les savants, avec les hommes politiques ; avec l'évêque arminien Bramhall, contre qui il soutient le déterminisme ; avec le mathématicien Wallis, qui examine sans pitié dans l'*Elenchus geometriæ hobbianae* (1655) les erreurs mathématiques du *De Corpore,* paru la même année ; avec le physicien Robert Boyle, membre de la Société royale dont l'entrée lui avait été refusée à cause de son peu de goût pour l'expérience ; avec le chancelier Hyde et plusieurs évêques qui l'accusaient d'athéisme et d'hérésie « pour avoir fait dépendre, dit-il en se disculpant, l'Église de l'autorité royale ». Il mourut en 1679.

Hobbes décrit ainsi l'état de ses recherches philosophiques, au moment où il publie le *De Cive* (1642) : « J'avais déjà avancé peu à peu mon ouvrage jusqu'à le diviser en trois sections en la première desquelles je traitais du corps et de ses propriétés en général ; en la deuxième je m'arrêtais à une particulière considération de l'homme, de ses facultés et de ses affections ; et en la dernière, la société civile et les devoirs de ceux qui la composent servaient de matière à mes raisonnement. De sorte que la première partie comprenait ce qu'on nomme la première philosophie et quelques éléments de la physique : je tâchais d'y découvrir les raisons du temps, du lieu, des causes, des proportions, de la quantité, de la figure et du mouvement. En la seconde, je m'occupais à considérer l'imagination, la mémoire, le raisonnement, l'appétit, la volonté, le bien, le mal, l'honnête, le déshonnête et les autres de cette sorte. » *De Corpore, de Homine, de Cive,* tels sont les titres de ces trois sections. Mais ce plan n'indique pas du tout la manière dont s'était formée effectivement la pensée de Hobbes. Il n'avait aucune idée d'un exposé systématique de sa philosophie quand il composa, en 1640, *The Elements of Law natural and politic* : dans cet écrit politique, qui a le même contenu que le *De Cive*, il ne se réfère pas du tout à deux parties

antérieures de sa philosophie. Enfin, p.146 bien qu'ayant commencé à concevoir et à exécuter son plan d'ensemble après 1640, des circonstances politiques l'amenèrent à publier en 1644 le *De Cive,* bien avant les deux premières parties, le *De Corpore,* publié en 1655, et un *De Homine* d'ailleurs fort incomplet en 1658. Et il ne fait pas mystère, en sa préface du *De Cive,* qu'« il n'y a point eu de danger en ce renversement de l'ordre, parce qu' [il a] bien vu que cette partie, s'appuyant sur ses propres principes, assez connus par l'expérience, n'avait pas besoin des deux précédentes ».

Ce qu'il y a de commun entre sa physique et sa politique, c'est un même esprit constructif et déductif. Dans chacun de ces deux domaines, Hobbes commence par définir avec précision les termes ou notions dont il va se servir : tous les effets doivent ensuite s'expliquer par le simple raisonnement. La philosophie est la connaissance, acquise par un raisonnement correct (per rectam ratiocinationem), des effets ou phénomènes d'après les causes ou les générations que l'on conçoit, et, inversement, de leurs générations possibles d'après les effets connus [37]. »

Sans doute, Hobbes est un empiriste : « La sensation est le principe de la connaissance des principes eux-mêmes, et la science est tout entière dérivée d'elle [38] » ; et pourtant, à la connaissance empirique reposant sur des associations d'idées, sur des attentes d'un avenir conforme au passé et aboutissant à la prudence, il oppose une connaissance purement rationnelle, qui est la sagesse ou la science. Cette connaissance rationnelle commence avec l'emploi de ces signes que sont les mots du langage. « Un nom ou appellation est une parole humaine arbitrairement imposée, comme signe destiné à porter à son esprit une conception de la chose à laquelle il est imposé [39]. » Grâce au langage et à lui seul, les mots vérité, erreur, raisonnement, prennent un sens.

p.147 On appelle une proposition vraie ou fausse, selon que le sujet ou le prédicat désignent ou non le même sujet : le triangle a trois côtés, veut dire : cette chose qui a trois angles est identique à cette chose qui a trois côtés ; un syllogisme aboutit, dans sa conclusion, à lier deux noms, grâce à un troisième qui désigne la même chose que les deux premiers ; on raisonne des noms, comme on calcule avec des chiffres sans s'occuper des choses elles-mêmes. L'on arrive donc, malgré le flux continuel de l'expérience, à des connaissances fixes et certaines, bien distinctes de la connaissance empirique.

La philosophie de la nature, exposée dans le *De Corpore,* pourrait s'appeler suivant un récent interprète de Hobbes un « motionalisme ». « Hobbes est le philosophe du mouvement, comme Descartes est celui de l'étendue [40] ».

Cette philosophie comprend (en laissant de côté la logique) trois parties : la philosophie première, qui montre les éléments dont se forme la notion du corps, la théorie du mouvement (de rationibus motuum et magnitudinum), et enfin la physique. Considérons d'abord cette dernière partie : elle a pour but d'expliquer mécaniquement la manière dont les corps extérieurs affectent le corps humain et y produisent les perceptions et les phénomènes qui en dépendent. Affectés par les mouvements des objets extérieurs, les sens sont mis en mouvement, et ce mouvement se transmet du cerveau et de là au cœur ; en cet organe commence un mouvement de réaction en sens inverse dont le début (conatus) est précisément ce qui constitue la sensation. Les qualités sensibles, sons, odeurs, saveurs, etc., ne sont que des modifications du sujet affecté, et non pas des propriétés des choses. Mémoire, association des idées, plaisir et douleur sont connexes de la sensation : il y a mémoire lorsque le mouvement qui avait produit la sensation continue en l'absence de l'objet, association

lorsque l'expérience établit une liaison p.148 entre deux mouvements sensitifs, plaisir ou douleur suivant que le cours du sang est favorisé ou empêché par les impressions sensibles.

La *physique* de Hobbes est donc proprement non pas une étude des lois de la nature extérieure comme chez Galilée ou chez Descartes, mais bien une théorie mécanique de la perception et de l'esprit. Elle était cela dès le premier ouvrage de Hobbes, le *Short tract on first principles*, destiné à montrer comment les espèces, émanées du corps, agissent, par un mouvement local sur les esprits animaux, dont les mouvements constituent à leur tour les sensations, les concepts et les jugements.

Aussi lorsque Hobbes, sous l'influence de Galilée et de Descartes, superposa à sa physique l'étude des notions générales du corps et du mouvement, dans les deux premières parties du *De Corpore*, il faut remarquer qu'il vise moins à appuyer une conception d'ensemble de l'univers qu'à préparer sa mécanique de l'esprit. Les notions du corps (*ce qui est indépendant de notre pensée et coïncide avec quelques parties de l'espace*), de l'espace (*le fantôme, phantasma, d'une chose existante en tant qu'existante*), du temps (*le fantôme du mouvement en tant que nous imaginons en lui l'avant et l'après*) sont peu originales. Il énonce bien, après Descartes, le principe d'inertie : « Tout ce qui est en repos restera en repos, à moins qu'il n'y ait à côté de lui un corps qui, faisant effort pour aller à sa place, ne souffre pas qu'il reste au repos. De la même manière, tout ce qui est mû restera en mouvement, à moins que quelque autre corps ne le force à s'arrêter (p. 115). » Mais il se rend si peu compte de la signification de la seconde partie du principe qu'il admet (avec Galilée d'ailleurs) qu'il s'applique aussi bien au mouvement circulaire qu'au mouvement rectiligne et uniforme (p. 215). En revanche, la notion la

plus importante chez lui est celle du *conatus* ou effort, qui tient directement à ses préoccupations. Dans le *De Corpore*, il définit le conatus « le mouvement qui a lieu à travers p.149 la longueur d'un point et en un instant ou point de temps ». (De même l'*impetus* est la vitesse en un instant donné.) On sait quel parti tireront plus tard les mathématiciens de cette infinitésimale de mouvement, et quel usage Leibniz et Spinoza feront de cette notion. Pour Hobbes, il n'est pas douteux qu'il a employé d'abord cette notion du *conatus*, pour décrire les mouvements de l'être vivant : « Ce mouvement, en quoi consistent plaisir et peine, écrit-il dans *Elements of the Law* (p. 28), est une sollicitation ou provocation pour se rapprocher de ce qui plaît ou se retirer de ce qui déplaît ; et cette sollicitation est l'effort (endeavour, conatus) ou commencement interne du mouvement animal. » Il applique aussi cette notion de conatus à l'effort que fait sur notre œil le milieu qui transmet la lumière ; c'est là un des points principaux de sa discussion avec Descartes au sujet de l'optique : Descartes parlait, dans ce cas, d'une « action ou inclination au mouvement », qu'il voulait distinguer du mouvement ; à quoi Hobbes répond : « La vision se fait par une action dérivée de l'objet ; or toute action est un mouvement ; le mouvement est donc propagé de la lumière à l'œil [41]. » Et, généralisant cette notion, il admet que « le poids est l'agrégat de tous les efforts par lesquels tous les points d'un corps soutenu par le plateau d'une balance tendent vers le bas (*De Corpore*, p. 351) ». La notion du conatus introduit donc partout le mouvement, même au sein du repos apparent.

La politique de Hobbes est toute animée des passions et des soucis de son époque ; le *De Cive* a été publié prématurément, à cause de l'utilité qu'il pouvait présenter dans les conjonctures où se trouvait l'Angleterre (1642). « On se mit, explique-t-il en sa préface, à disputer en

Angleterre avec beaucoup de chaleur du droit de l'Empire et du devoir des sujets. Ce qui, arrivant quelques années auparavant que les guerres civiles s'y allumassent, fut un présage des malheurs qui menaçaient et p.150 qui ont assailli ma patrie. Aussi, comme je prévis cet embrasement, je me hâtais d'achever cette dernière partie et de la faire précéder des deux autres, quoique je ne la communiquasse, il y a neuf ans, qu'à un petit nombre de personnes judicieuses. » On sait comment les craintes de Hobbes furent justifiées par la révolution qui emporta le pouvoir royal (1648).

La thèse politique que Hobbes veut fonder sur une construction rationnelle de la société est celle du pouvoir absolu du souverain, d'où se déduit cette conséquence que toute révolution est illégitime. La thèse avait gagné beaucoup de terrain en Angleterre, sous Élisabeth et Jacques Ier ; sous Élisabeth, le légiste Hooker nie qu'un corps politique puisse reprendre en totalité ou en partie la souveraineté qu'il a une fois abandonnée, étant entendu que cet abandon s'étend même au pouvoir spirituel. Et Jacques Ier en donne la raison quand il affirme en ces termes la source divine de ce pouvoir : « Ce qui concerne le mystère du pouvoir royal ne doit pas faire l'objet d'un débat ; c'est là dépouiller les princes de cette vénération mystique qui appartient à ceux qui sont assis au trône de Dieu. » On voit par là que l'absolutisme de droit divin est aussi contraire qu'il est possible à la thèse, si courante au Moyen âge, du contrat social ; car elle faisait naître la société d'un accord entre le peuple et le souverain, placés ainsi sur un pied d'égalité ; et l'assemblée du clergé anglican, en 1606, condamne ceux qui affirment que « les hommes erraient dans les bois et dans les champs jusqu'à ce que l'expérience leur enseignât la nécessité du gouvernement ; qu'alors ils choisirent quelques-uns d'entre eux pour gouverner les autres, et qu'ainsi tout pouvoir est dérivé du peuple ».

Ce qui fait l'originalité et la nouveauté du système de Hobbes, c'est qu'il est partisan du pouvoir absolu, tout en admettant le pacte social ; car il ne croit pas pouvoir construire la société sans la notion d'un pacte social, pas plus qu'il ne pense expliquer ce qu'est l'intelligence sans le langage. Mais il ne croit pas davantage que le pacte social entame en rien l'absolutisme ; p.151 il croit au contraire que, bien compris, il y conduit nécessairement. Il est absolutiste sans être théologien ; et c'est ce qui donne à sa doctrine un tour si différent de celui des autres absolutistes du siècle, de Jacques Ier à Bossuet [42].

Montrons donc d'abord la nécessité du pacte social. La plupart des écrivains politiques croient que l'homme est né avec une certaine disposition naturelle à la société : ce qui est faux selon Hobbes ; en réalité chacun ne recherche jamais dans une société que ce qui lui semble bon, et l'homme est par nature aussi sauvage que les animaux les plus farouches : « L'homme est un loup pour l'homme. » Le seul instinct que Hobbes reconnaisse à l'homme, c'est le plus simple et le plus élémentaire, l'instinct de conservation. Si l'on appelle *droit* la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles conformément à la droite raison, il s'ensuit que l'homme a par nature le droit de faire tout ce qu'il jugera bon pour sa conservation, c'est-à-dire de faire ou de posséder tout ce qui lui plaît. Mais en même temps la raison montre à l'homme que ce droit sur toutes choses lui est inutile, puisqu'il appartient aussi à tous les autres hommes, qui sont ses égaux ; il en résulte, si chacun veut l'exercer, une guerre de tous contre tous, qui est contraire à la conservation de tous comme de chacun. L'expérience des guerres civiles montre que ce *bellum omnium contres omnes* n'est pas une imagination, mais un danger toujours imminent. La nature, c'est-à-dire l'instinct de conservation, guidé par la raison, enseigne donc qu'il faut, pour notre

conservation, chercher la paix si on peut l'obtenir ; pour cela, il faut cesser de vouloir exercer son droit sur toute chose. Les hommes sont donc, par la loi de nature et la raison, portés à faire entre eux des contrats, par lesquels chacun des contractants se dépouille d'une partie de ses droits, laisse libre et sans contestation à l'autre la jouissance du droit naturel qu'ils avaient l'un et l'autre sur ce dont il s'est dépouillé. p.152 Le pacte, ou promesse d'observer le contrat, a donc pour seul motif notre propre conservation : il s'ensuit que, dans l'état de nature, le pacte n'oblige nullement, si un des contractants a sujet de craindre que l'autre ne l'observe pas, c'est-à-dire s'il a sujet de craindre pour sa propre conservation. Cependant, comme l'observation des pactes est la garantie de la paix, la loi naturelle nous dit qu'il faut les observer, qu'il faut donc répondre au bienfait par le bienfait et non par l'ingratitude ; elle nous commande la clémence ; elle défend la vengeance, la cruauté, les outrages, l'orgueil ; elle commande la modération et l'équité ; elle nous conseille de soumettre les différends à des arbitres impartiaux : toutes lois qui ne sont pas déduites de quelque instinct moral ni d'un consentement universel, mais de la droite raison qui cherche les moyens de conservation ; ces lois sont immuables, parce qu'elles sont des conclusions tirées par raisonnement.

Or, entre l'état de nature et l'accomplissement des lois naturelles, la raison montre qu'il y a incompatibilité ; dans l'état de nature, les hommes n'ont aucun motif de respecter les pactes, qui sont pourtant la garantie de la paix. Le seul motif qui pourrait les y contraindre, c'est la crainte des conséquences qui résulteraient pour eux de la violation de ces pactes ; il faut donc faire naître en eux une crainte assez forte pour qu'elle puisse équilibrer l'intérêt qu'ils croient avoir à user du droit que leur donne la nature sur toutes choses. C'est exactement ce problème que doit résoudre l'état social, et les conditions du problème nous diront ce

que doit être cet état. La raison parle seule ici : car nul instinct ne réunit les hommes en société, comme il réunit les abeilles ou les fourmis, et c’est pourquoi ces sociétés animales ne sont pas du tout, selon Hobbes, comparables aux sociétés civiles composées d’êtres raisonnables. L’accord et le consentement volontaire de tous ont un caractère trop artificiel et précaire, pour assurer la paix ; car « il se trouvera toujours diverses personnes qui croient savoir plus que les p.153 autres, qui abondent en leur sens et qui, par leurs innovations, font naître les guerres civiles. Il faut donc qu’il y ait une seule volonté qui ordonne les choses nécessaires à la paix : « Or, cela ne peut se faire, si chaque particulier ne soumet sa volonté à celle d’un certain autre ou d’une certaine assemblée dont l’avis sur les choses qui concernent la paix générale soit absolument suivi et tenu pour celui de tous ceux qui composent le corps de la république. » La loi naturelle, on l’a vu, nous dictait de nous démettre d’une partie de notre droit naturel sur toutes choses ; l’état social généralise et pousse à la limite ce *dictamen* de la loi naturelle, puisque tous les hommes transportent sur le souverain le droit qu’il a sur ses forces propres ; et le souverain en acquiert de telles forces qu’il peut faire trembler tous ceux qui voudraient rompre les liens de la concorde.

Le souverain, qu’il soit un seul homme, un roi ou un conseil dans lequel la majorité décide, n’est pas face à face avec une multitude qui posséderait des droits ; car la multitude n’est pas un sujet un, capable d’une volonté ou d’une action une. Ou bien elle n’est pas réunie en société, et alors tout y appartient à tous ; ou bien elle est réunie en société, et elle a transféré son droit naturel au souverain. Il s’ensuit que le souverain a la puissance de contraindre, de punir, de décider de la guerre, de faire des lois ; il interdit des doctrines telles que le papisme ou même le presbytérianisme, à cause de « cette autorité que plusieurs

donnent au pape dans les royaumes qui ne lui appartiennent pas et que quelques évêques veulent usurper dans leur diocèse », et d'où résultent tant de guerres. Il n'est donc pas lui-même soumis aux lois (et l'on sait que le chancelier Bacon n'hésitait pas à croire la raison d'État supérieure à toute loi) ou mieux le salut du peuple, c'est-à-dire la protection contre les ennemis du dehors, la paix intérieure, la facilité du commerce est sa loi suprême.

Mais, objectera-t-on, si la puissance souveraine est née d'un pacte, ne peut-elle pas être défaite par ceux qui l'ont p.154 formée ? — Objection naturelle de ce qui ne veulent rien moins que le droit divin pour fonder la royauté. Objection pratiquement nulle, parce qu'il y faudrait un consentement unanime, qui n'est jamais obtenu ; et toutes les révolutions, qui sont faites par la délibération d'un petit nombre, sont illégitimes. Même une assemblée, délibérant publiquement et conformément aux lois, est toujours suspecte aux yeux de Hobbes : il craint l'ignorance des membres de l'assemblée, dans les affaires du dedans, et encore plus dans celles du dehors, qui doivent rester secrètes ; il craint l'éloquence qui donnera au bien l'apparence du mal, et l'esprit factieux d'où naissent les séditions. C'est pourquoi, bien que la démocratie, avec ses assemblées publiques, puisse être un gouvernement légitime, si les individus se sont démis de leur droit naturel en faveur du corps du peuple, Hobbes préfère un roi, avec un conseil secret d'hommes choisis. « C'est la folie du vulgaire et l'éloquence qui concourent à la subversion des États (*De Cive*, II, 12, 13). »

Il reste une grave difficulté, inhérente à la doctrine de Hobbes, c'est le rapport du souverain avec la religion. La religion ne désigne-t-elle pas un pouvoir, distinct de la souveraineté civile, et qui commande tout ce qui se rapporte au salut éternel ? Distinction qui est alors, en toute l'Europe, non seulement matière de discussion, mais cause des

conflits les plus graves. « Il n’y a presque aucun dogme touchant le service de Dieu, ni touchant les sciences humaines, d’où il ne naisse des dissensions, puis des querelles, des outrages, et d’où peu à peu les guerres ne se forment, ce qui n’arrive point à cause de la fausseté des dogmes, mais parce que tel est le naturel des hommes que, se flattant de l’opinion de quelque sagesse, ils voudraient bien que tous les autres eussent d’eux la même estime ». Cela fait voir déjà que la religion est affaire du souverain, par le côté où elle menace la paix civile. Il y aurait une solution radicale, mais devant laquelle Hobbes lui-même, l’intrépide argumentateur, hésite : c’est que le souverain imposât à tous ses propres p.155 croyances et son propre culte ; car : « je ne vois point, dit Hobbes, pourquoi il permettrait qu’on enseignât et qu’on fît des choses dont il estime qu’une damnation éternelle doit s’ensuivre. Mais, ajoute-t-il, je ne veux pas me mêler de résoudre cette difficulté ». Grande difficulté, en effet, dans un pays comme l’Angleterre, où des rois catholiques régnaient sur des sujets protestants ! Laissant donc de côté l’opinion individuelle du souverain, il n’en déclare pas moins que l’État doit instituer un culte unique et obligatoire ; « car autrement toutes les plus absurdes opinions touchant la nature divine et toutes les plus impertinentes et ridicules cérémonies qu’on ait jamais vues se rencontreraient en une seule cité ». La seule restriction qu’il y met, c’est que l’on ne doit pas obéir au souverain qui commande d’outrager Dieu et d’adorer à sa place un homme, à qui il donne des attributs divins.

Mais (puisqu’il ne s’agit que de la religion chrétienne) n’a-t-on pas, soit dans le décalogue, soit dans les préceptes évangéliques, des lois obligatoires, de source différente des lois civiles ? Il faut ici distinguer : si l’on considère les commandements du décalogue, ce sont des lois civiles, puisque Moïse possédait la souveraineté temporelle sur le peuple juif. De plus un commandement comme : tu ne

voleras point, n’a aucun sens, avant que les lois aient défini ce qu’était la propriété, et il en est de même de tous les autres. C’est donc uniquement par les lois civiles que le péché, le juste et l’injuste reçoivent l’existence. Pour les préceptes de l’Évangile, ce ne sont pas des lois du tout, mais un appel à la foi ; on ne trouve dans l’Évangile aucune règle permettant de discerner le tien et le mien, donnant des règles d’échange, etc. C’est donc au souverain seul d’établir ce qui est juste et injuste.

C’est donc, en un mot, le conformisme et non, comme bien d’autres le pensaient à cette époque, la tolérance qui doit établir la paix religieuse, condition de la paix sociale. Le *Léviathan* (1631), dont le titre désigne ce pouvoir gigantesque qu’est p.156 l’État, mais dont la doctrine est celle du *De Cive,* marque mieux encore que cet ouvrage l’attitude critique de Hobbes à l’égard de l’Église ; à tel point que Hobbes, qui pouvait passer pour le meilleur soutien de la cause royale, dut rompre avec le parti royaliste anglais qui comptait, pour assurer son succès, sur l’Église anglicane.

Le « naturalisme » de Hobbes en matière politique est de même nature que son « matérialisme » ; ils expriment l’un et l’autre son rationalisme. Ce rationalisme consiste à réduire la « nature » à des éléments assez simples et assez maniables pour que l’on puisse les utiliser dans une déduction capable de restituer les réalités concrètes : corps et mouvement d’une part, instinct de conservation d’autre part, Hobbes ne *demande* rien autre pour construire une physique et une politique. « Le XVIIe siècle, dit Nietzsche, est le siècle de la raison, donc de la volonté. » Nul, plus que Hobbes, ne justifie cette pensée : c’est le logicien de la politique, celui qui, avec une rigueur inégalée, cherche à démêler les incohérences ; mais c’est surtout, et c’est ce qui fait l’âpre beauté du *De Cive,* un passionné qui sait dominer sa passion, un homme de parti qui sait mettre devant lui, pour

les examiner par la droite raison, les thèses auxquelles il est le plus attaché.

Bibliographie



CHAPITRE VI

SPINOZA

I. — LA VIE, LE MILIEU ET LES ŒUVRES

@

p.158 Le milieu d'où est sorti Spinoza, la juiverie d'Amsterdam, et celui où il a vécu sont fort complexes ; les préoccupations religieuses y dominaient, mais avec certaines nuances à préciser. Les juifs portugais, d'où Spinoza est issu, sont de ceux qui, pour échapper à l'inquisition menaçante, vinrent avec leurs coreligionnaires espagnols se fixer à Amsterdam vers la fin du XVIe siècle : ils apportaient avec eux un esprit bien différent de celui des juifs des Pays-Bas ; presque tous ils sont descendants des Marranes, c'est-à-dire de ceux qui, faits catholiques malgré eux par un édit de Ferdinand en 1492, étaient restés juifs de cœur ; dans ces circonstances, l'enseignement traditionnel de leur religion leur était interdit, et ils ne connaissaient rien de la langue hébraïque ni des commentaires talmudiques des livres saints. Or, ils trouvaient à Amsterdam une communauté où régnait presque sans partage l'étude du mysticisme de la Cabale, où l'on ignorait les sciences profanes. D'où les conflits spirituels chez les juifs d'Amsterdam dans toute la première moitié du XVIIe siècle ; ceux qui connaissent la logique, la métaphysique et la médecine résistent à l'enseignement rabbinique : tel d'entre eux, Uriel da Costa, né en 1585 à Oporto, émigré en Hollande vers 1615, nie l'immortalité de l'âme et arrive à écrire que « la loi de Moïse est une invention p.159 humaine »,

à cause des contradictions qu'il trouve entre elle et la « loi naturelle ».

Spinoza, né en 1632, est fils d'un marchand juif d'Amsterdam et il reçoit l'éducation très forte, mais purement hébraïque que l'on donne à tous les enfants de la communauté ; sept classes successives où l'on apprend la langue hébraïque, où on lit les livres de Moïse, les Rois et les Prophètes, pour finir par l'étude du Talmud. Se destinant à la fonction de rabbin, il continue ses études en sortant de l'école, et c'est à ce moment qu'il a pu connaître la Cabale et certains philosophes juifs du Moyen âge : Chasdaï Crescas, qu'il cite une fois dans ses Lettres (*Ep*. XII), enseignait au XIVe siècle que la perfection de Dieu consiste non dans la connaissance mais dans l'amour, et que la perfection d'une créature dépend de la part qu'il a à cet amour ; cette doctrine, si conforme à celles des Franciscains, est celle que nous retrouvons à la fin de l'*Éthique.* C'est Maïmonide ou quelque commentateur du *Zohar,* à qui Spinoza peut faire allusion en parlant d'anciens hébreux qui ont vu que Dieu, son entendement et l'objet de cet entendement étaient identiques (*Éthique*, II, 7, sch.) ; c'est la thèse plotinienne de l'identité de la pensée, da sujet pensant et de l'objet pensé qui arrivait ainsi jusqu'à lui.

Fils et petit-fils de riches commerçants, il dirige la maison paternelle de 1654 à 1656 ; exclu de la communauté juive par l'autorité civile (et non, comme on le dit souvent, par les théologiens), il quitte Amsterdam pour Leyde ; peu de temps après, il est à La Haye, où il vécut des ressources de son métier de polisseur de lunettes, auxquelles il ajoutait peut-être celle de sa maison de commerce, s'il est vrai, comme on le croit maintenant, qu'il la fit gérer, après son départ, par personne interposée. Dès avant son excommunication, il avait fréquenté les milieux chrétiens dans lesquels il trouva les maîtres qui l'initièrent aux sciences profanes, ainsi que

des amis et des disciples. Le médecin Van den Ende lui enseigna la physique, la géométrie et la philosophie cartésiennes ; ce médecin était un adepte de cette théosophie si répandue dans l'Italie p.160 et l'Allemagne de la Renaissance et du XVII[e] siècle, d'après laquelle il n'existe rien en dehors de Dieu ; par lui, Spinoza a pu connaître Bruno qui, un siècle avant lui, soutint l'unité de la substance, l'identité de Dieu et de la nature et écrivit cette formule qui semblerait à peine déplacée dans l'*Éthique* : « Le premier principe est infini dans tous ses attributs, et l'un de ces attributs est l'étendue. »

Dans ces milieux chrétiens, on voit les deux traits solidaires que nous avons déjà marqués : un christianisme presque dépouillé de dogmes et un esprit de complète tolérance. Christianisme en somme bien plus pratique que spéculatif, visant plus à vivre selon les préceptes de l'Évangile qu'à spéculer sur la nature de Dieu. Telle était par exemple la secte des Mennonites, qui comptait déjà un siècle d'existence : l'abstention de toute violence, avec la défense de participer à la guerre, à toute fonction publique, et de prêter serment, se liait avec le rejet du sacerdoce et de tout sacrement, même du baptême, et avec la négation de tous les dogmes, sauf la Trinité, la filiation divine du Christ et le salut par le Christ. La secte des Collégiants, où Spinoza trouva des amis tels que Simon de Vries et Jean Bredenburg, un tisserand de Rotterdam, fut fondée, après le synode de Dordrecht (1619), par les frères Van den Kodde, sur cette assurance que l'esprit sain se révélait à tout homme pieux et qu'il n'y avait nul besoin de théologiens pour interpréter la Bible ; et ils étaient assez tolérants pour admettre parmi eux des adeptes de toutes les communautés, depuis les catholiques jusqu'aux sociniens.

Ce christianisme pratique laissait le champ libre à des spéculations religieuses indépendantes de la théologie

dogmatique. Philippe de Limbourg, dans son *De veritate religionis christianae* (1687), voulant classer les diverses opinions de son époque sur le salut éternel, les partage en trois groupes, celle des chrétiens, celle des juifs et celle de ceux qu'il appelle *athées* ou *déistes* : « Je les réunis, dit-il, non parce que les mots p.161 athée ou déiste ont le même sens, mais parce que le plus souvent le déisme diffère à peine de l'athéisme, et que ceux qui se disent déistes sont en général intérieurement athées ; les uns et les autres ne reconnaissent pas de Dieu, ou du moins ils le changent en un agent naturel et nécessaire, et, ainsi, ils renversent à fond la religion ; en outre, repoussant toute révélation, ils n'ont pas de règle certaine de vie, ou, s'ils en ont, ce n'est pas une règle plus parfaite que celle que l'on déduit des principes de la nature. » Avec une visible malveillance, Philippe de Limbourg confond dans ce naturalisme toutes les spéculations sur le salut, indépendantes de la théologie dogmatique et dont on sent de suite l'affinité avec le spinozisme. Les collégiants, qui se réunissaient deux fois par an à Rynsburg, n'éprouvaient aucun scrupule à mettre en discussion le caractère surnaturel de la mission de Jésus, l'autorité des Écritures ou la réalité des miracles.

Cette spéculation libre, accompagnée de la pratique des vertus chrétiennes, indépendante de toute confession, voilà bien ce dont Spinoza lui-même, en son *Traité politique,* demande aux pouvoirs publics d'assurer la possibilité à tous. Tandis que Descartes laissait aux théologiens le soin de s'occuper du salut éternel et aux princes le souci des affaires publiques, donnant à chacun sa sphère distincte, Spinoza, comme tout le monde dans son milieu, affirme l'unité radicale des trois problèmes, philosophique, religieux et politique : sa philosophie, dans l'*Éthique,* contient une théorie de la société et s'achève en une théorie du salut par la connaissance philosophique ; son *Traité théologicopolitique* indique les voies de salut réservées aux

hommes qui ne vont pas plus haut que l'obéissance aux prescriptions des religions positives ; son *Traité politique* enfin décrit une organisation de l'État, qui laisse à chacun la liberté de penser ; et l'on sait que Spinoza, sans participer activement aux affaires, fut le partisan ardent de Jean de Witt, dont le gouvernement assura cette tolérance jusqu'en 1672, date où triompha le parti orangiste.

p.162 Spinoza évita soigneusement tout ce qui pouvait aliéner son indépendance ; admiré du grand Condé, qui l'invita à venir le voir à Utrecht, pendant la campagne de 1673, il refusa l'offre d'une pension et d'un séjour en France ; la même année, l'Électeur palatin, frère de la princesse Élisabeth, lui offrit à l'Université de Heidelberg, une chaire où il put enseigner librement sa philosophie ; il refusa encore. Il faut ajouter que sa faible santé devait singulièrement limiter son activité ; la tuberculose, dont il paraît avoir été atteint, exige beaucoup de calme et de repos ; sa vie, si rangée, si sobre et si simple, n'est pas celle d'un ascète ; c'est celle d'un malade pour qui la santé est un bien précieux. Il mourut, âgé de 44 ans, en 1677.

Spinoza a écrit deux exposés d'ensemble de sa philosophie : le *Court traité* composé en latin dès 1660 pour ses amis chrétiens et dont nous avons seulement deux traductions hollandaises ; l'*Éthique* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) dont la rédaction fut plusieurs fois reprise ; des lettres de 1661 à Oldenburg et à de Vries donnent une esquisse de la première partie de l'*Éthique* différente de la forme actuelle par sa disposition ; et en 1665 il avait presque achevé l'ouvrage qui ne comprenait alors que trois parties. Mais de 1670 à 1675, il remania la troisième partie qui donna naissance aux trois dernières parties du traité actuel, sur les Passions, l'Esclavage et la Liberté. Outre ces deux exposés, Spinoza écrivit avant 1662 un traité (inachevé) sur la méthode, le *De Emendatione*

intellectus. Le *Tractatus theologicopoliticus* fut composé de 1665 à 1670, et le *Tractatus politicus* (inachevé) de 1675 à 1677. Longtemps avant, entre 1656 et 1663, il avait écrit *Renati Descartes principia philosophiae*, un exposé de la philosophie cartésienne à l'usage d'un jeune disciple ; les *Cogitata metaphysica,* qui expliquent les termes employés en philosophie, sont de la même époque. Spinoza ne publia de son vivant que les *Principes de la philosophie de Descartes,* en 1663, avec les *Cogitata* en appendice, et le *Traité théologicopolitique* en 1670. Mais dès 1677 p.163 parurent, dans les *Opera Postuma,* l'*Éthique,* la *Réforme de l'entendement,* le *Traité politique* et une importante correspondance malheureusement retouchée et édulcorée par ses amis.

II. — LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT

@

Il n'est pas de doctrine qui ait excité autant d'enthousiasme et autant d'indignation que celle de Spinoza ; il n'en est pas beaucoup qui ait été comprise plus différemment et jugée plus diversement. Pour ses contemporains, Spinoza est le négateur de la Providence, des causes finales et du libre arbitre, le critique de l'autorité des livres saints, l'auteur d'un panthéisme dans lequel sombre l'individu : comme il arrive souvent, les contemporains sont frappés par les négations d'un système, plus que par les affirmations, dont elles sont pourtant l'envers.

Prise dans son ensemble, la doctrine spinoziste est une doctrine du salut par la connaissance de Dieu. Le but de la philosophie est de « rechercher un bien capable de se

communiquer, dont la découverte fera jouir pour l'éternité d'une joie continuelle et suprême ». Elle ne paraît donc pas d'abord être dans la ligne des philosophies de Descartes et de Bacon, qui ont mis à part pour la réserver à la foi, la question de la fin dernière de l'homme ; le spinozisme ressemble extérieurement à une de ces théosophies d'origine néoplatonicienne que nous rencontrons tout le long de l'histoire.

La démarche initiale de Spinoza est celle de ces théoriciens de l'amour de Dieu, si nombreux au Moyen âge : « Toutes ces passions (tristesse, envie, crainte, haine, etc.) sont notre partage quand nous aimons des choses périssables... Mais l'amour allant à une chose éternelle et infinie repaît l'âme d'une joie pure, d'une joie exempte de toute tristesse. » Ainsi parlait l'*Imitation de Jésus* (II, 7, 1) : « Qui adhaeret creaturae, cadet cum labili ; qui amplectitur Jesum firmabitur in aevum. » Et p.164 Léon l'Hébreu, au XVI[e] siècle, expliquait en ces termes ce qu'était cet amour supérieur : « Si l'amour se trouve aussi dans les choses corporelles et matérielles, il n'appartient pas seulement à elles ; mais, comme l'être, la vie, l'entendement et toute autre perfection, bonté ou beauté, dépendent des êtres spirituels et descendent des choses immatérielles aux choses matérielles, ainsi l'amour se trouve d'abord et essentiellement dans le monde intelligible et descend de là au monde des corps [43]. » Le problème pratique qui se trouve posé au début de la *Réforme de l'entendement* est bien aussi celui dont la solution se rencontre aux dernières propositions de l'*Éthique,* auxquelles amène tout le reste de sa philosophie.

Et pourtant Spinoza est bien loin de cette atmosphère d'expériences vagues, de dévotion, d'ascétisme, d'enthousiasme qui est liée traditionnellement à la théorie de l'amour divin. « L'amour repose sur la connaissance.

Avant tout, donc, il faut penser au moyen de guérir l’entendement et de le purifier de façon qu’il connaisse les choses avec succès, sans erreur et le mieux possible. » Il faut augmenter sa puissance ; le point de départ de Spinoza est ici la méditation de la méthode cartésienne : il y a un enchaînement méthodique de vérités qui commence par des idées claires et distinctes et qui manifeste la fécondité sans borne de l’entendement par la création des mathématiques et de la physique ; à cet enchaînement s’opposent les connaissances détachées et par lambeaux, qui viennent des sens et de l’imagination, sans aucune initiative spirituelle. Il est cartésien encore lorsqu’il pense, d’une manière si contraire aux néoplatoniciens, que l’esprit humain ne peut monter par degrés de la connaissance des choses sensibles à la connaissance intellectuelle, comme d’une image à son modèle, mais doit se placer d’emblée dans la connaissance intellectuelle. Tel est le sens du passage de la *Réforme*, où il sépare les connaissances en p.165 diverses classes pour ne retenir que celles qui peuvent servir à sa fin : au plus bas degré *la connaissance par ouï-dire,* celle que j’ai du jour de ma naissance et, d’une manière générale, de tout ce qui m’arrive par la tradition ; au-dessus *la connaissance par l’expérience vague,* celle qui vient du rapprochement accidentel des cas semblables passés : c’est ainsi par exemple que je sais que les hommes sont mortels ; puis *la connaissance que j’ai de la cause par son effet* ; ainsi du fait de la sensation, je déduis l’union de l’âme et du corps ; toutes ces connaissances, qui finissent à elles-mêmes et se juxtaposent, inertes, sont rejetées parce qu’elles ne peuvent servir à accroître les forces de l’entendement. Tout autre est *la connaissance par laquelle un effet est déduit d’une cause,* comme les propriétés d’une figure de sa définition ; tout autre aussi *la connaissance intuitive* et certaine que j’ai de quelques propositions : voilà les connaissances fécondes. Le marchand qui, pour trouver une quatrième proportionnelle à

trois quantités données, applique la règle qu'on lui a enseignée (ouï-dire), ou bien, ayant réussi l'opération dans les cas simples, utilise le procédé qu'il a découvert en des cas plus compliqués (expérience vague), arrive sur la quantité à découvrir, à un résultat aussi sûr que le mathématicien qui a démontré la règle (connaissance de l'effet par la cause) ou que celui qui saisit intuitivement, s'il s'agit de données simples telles que 1, 2 et 3, que le nombre cherché est 6. Mais le marchand ne va pas plus loin, tandis qu'un Descartes découvre, dans la méditation sur les proportionnelles, un moyen de résoudre des équations d'un degré supérieur.

C'est Descartes aussi qui lui a enseigné que l'acquisition de connaissances certaines est antérieure à la découverte de la méthode ; par sa force naturelle, par l'intuition et la déduction, « qui ne peuvent se mal faire », disait Descartes, l'entendement découvre spontanément des connaissances nouvelles ; et la méthode consiste primitivement dans la réflexion sur l'ordre qui a permis d'atteindre ces résultats. C'est tout l'essentiel de p.166 ces développements qui est passé dans les thèses suivantes de la *Réforme.* Comme l'artisan bat d'abord le fer avec des instruments naturels avant de se faire un marteau avec quoi le forger plus parfaitement, l'entendement use de sa puissance native pour se forger des instruments avec quoi il poussera sa recherche ; la méthode ne précède pas la recherche et l'opération intellectuelle effective ; elle les suit ; elle est le savoir du savoir ; or, on sait les choses par les idées, avant de savoir qu'on les sait ; l'idée du cercle est la connaissance d'une chose qui a un centre et une périphérie ; mais cette idée elle-même n'a ni centre ni périphérie, et elle est chose tout à fait distincte du cercle lui-même ; on peut donc connaître le cercle sans connaître l'idée du cercle. La méthode, à son tour, n'est que l'idée de l'idée, c'est-à-dire la réflexion sur l'idée vraie, en tant que cette idée est un

instrument ou une règle pour acquérir d’autres connaissances. Il y a là tout ce qui distingue l’esprit nouveau, allant aux choses mêmes, de la philosophie ancienne qui s’arrête aux analyses de concepts et à une perpétuelle dialectique portant sur des opinions.

La méthode des *Regulae* se complète par le doute des *Méditations* : la méthode part des certitudes naturelles à l’esprit pour montrer, par la règle de l’ordre, comment ces certitudes peuvent engendrer des connaissances nouvelles ; le doute cherche un moyen sûr d’exclure tout ce qui n’est pas la certitude ; il y emploie, outre l’appareil du doute méthodique, le *Cogito,* et la garantie de la certitude par Dieu. Toute cette seconde partie de son œuvre est indispensable, selon Descartes, pour préparer la volonté à adhérer à ce que l’entendement perçoit clairement et distinctement. Spinoza abandonne ici Descartes : l’idée vraie a, selon lui, sa certitude en elle-même ; la certitude n’est que « l’essence objective de la chose », c’est-à-dire la chose telle qu’elle est représentée dans l’entendement ; l’esprit possédant des idées vraies ne peut donc manquer de les savoir vraies ; nul doute vraiment sincère ne peut les atteindre, et nul garant p.167 ne leur est nécessaire. Il suffit de savoir ce que sont l’idée fictive (idea ficta), l’idée fausse, l’idée douteuse, pour éviter de les confondre avec l’idée vraie.

Cette distinction entre l’idée vraie et les autres idées est le fondement du spinozisme, comme la doctrine des vraies et immuables natures est celui du cartésianisme : si l’on peut soupçonner d’être forgées par l’esprit, des idées telles que celles de Dieu, de la substance ou de l’étendue, toute l’*Éthique* s’écroule ; difficulté que Spinoza a prévue dans les lignes suivantes : « On pensera peut-être que, après avoir forgé l’idée d’une chose et après avoir affirmé volontairement et librement qu’elle existe bien dans la

nature, il en résulte qu'ensuite nous ne pouvons penser qu'elle est autrement. » Spinoza ne s'arrête guère à cette « absurdité » d'un esprit qui serait dupe de lui-même et « contraindrait sa propre liberté ». D'où vient donc cette confiance ? L'idée fictive se reconnaît avant tout à son indétermination : nous pouvons à volonté imaginer son objet comme existant ou n'existant pas ; nous pouvons arbitrairement attribuer à un être dont nous connaissons mal la nature tel ou tel prédicat, imaginer par exemple que l'âme est carrée ; l'idée fictive est celle qui permet l'alternative. Mais si nous avons l'idée vraie d'un être, cette indétermination disparaît : pour qui connaîtrait le cours entier de la nature, l'existence d'un être serait soit une nécessité, soit une impossibilité, et qui saurait ce qu'est l'âme ne saurait la feindre carrée.

L'idée fausse est de même espèce ; elle attribue à un sujet un prédicat qui ne se déduit pas de sa nature, parce que l'esprit ne conçoit cette nature que d'une manière indistincte et confuse. Le doute naît d'une erreur ; le fameux doute hyperbolique de Descartes n'est possible, par exemple, que parce qu'on croit à l'existence possible d'un Dieu trompeur. L'idée vraie est, au contraire, une idée entièrement déterminée, qui contient la raison de tout ce qu'on peut affirmer ou nier de son objet : par exemple l'idée d'un mécanisme bien ajusté, dans l'esprit p.168 d'un ouvrier, est une idée vraie lorsqu'il conçoit distinctement la liaison de ses parties, ce mécanisme ne fût-il pas réalisé : ce n'est pas la correspondance avec une réalité extérieure, c'est un « caractère intrinsèque » qui constitue la forme du vrai.

Spinoza songe ici à la puissance que l'entendement a, par lui-même, de former des idées vraies dans les sciences mathématiques ; il part d'idées simples, qui ne sauraient être que vraies, puisque, étant simples, elles doivent être entièrement déterminées : tels l'étendue, la quantité, le

mouvement ; il forme des idées complexes en liant des idées simples : telle l'idée de la sphère, née d'une rotation du demi-cercle autour de son diamètre ; autant d'idées dont chacune est une essence complètement déterminée, sans que l'esprit ait jamais à passer par des axiomes universels et abstraits.

Mais la puissance de l'entendement n'est-elle pas limitée à la production des mathématiques ? N'est-ce pas là, et là seulement, que l'âme est « automate spirituel », agissant selon les lois de l'entendement, tandis que, dans la connaissance de la nature, elle « est dans la condition d'un patient », soumise aux sens et à « ces opérations d'où naissent les images, qui se produisent selon des lois entièrement différentes des lois de l'entendement ? » Y a-t-il, en un mot, une connaissance de la nature par l'entendement ? C'est l'analyse méthodique des conditions du problème qui permettra de le résoudre. La connaissance de la nature ne saurait appartenir à l'entendement que s'il est capable de se représenter une essence réelle qui soit la cause universelle de tous les effets de la nature, à la manière dont l'essence du cercle est cause de ses propriétés ; de l'idée de cette essence découlerait, objectivement, dans l'entendement, l'idée de toutes les autres choses, si bien que notre esprit reproduirait la nature aussi parfaitement que possible. Cette thèse de l'intelligibilité de la nature, par déduction de son principe n'est pas, comme il pouvait sembler d'abord, une incursion nouvelle du néoplatonisme dans la philosophie : l'explication néoplatonicienne va, p.169 en effet, par une hiérarchie descendante de l'Un ou Premier jusqu'au monde sensible, au monde de la durée, de la génération et de la corruption : fausse intelligibilité, ignorante des conditions de l'intelligibilité mathématique, où, de vérités éternelles, on ne peut déduire que des vérités éternelles. La *nature*, que l'entendement déduit de l'essence objective du principe, ne

peut être « la suite des choses singulières soumises au changement, mais seulement la suite des choses fixes et éternelles (*seriem rerum fixarum æternarumque*) ». Que sont ces choses fixes et éternelles ? Songeons, pour le comprendre, à la physique cartésienne qui met, au fond de la nature, des essences fixes et des vérités éternelles, telles que l'étendue, la conservation du mouvement, les lois du choc ; les « choses fixes et éternelles » sont aussi, chez Spinoza, l'ensemble de ces lois qui forment comme la structure permanente de la nature et « suivant lesquelles arrivent et s'ordonnent toutes les choses singulières ». Ces *res fixae* sont donc, elles aussi, des essences particulières, des vérités bien définies et déterminées (comme, en mathématiques, l'essence de la droite ou du cercle est une essence déterminée), bien que, présentes dans la nature entière, elles jouent le rôle d'universaux.

Non seulement la règle méthodique interdit à Spinoza de déduire, comme le veut la métaphysique émanatiste, le monde sensible, mais il n'a pas non plus la prétention (à la manière d'un Plotin qui, de l'Un, faisait dériver un monde intelligible) de déduire l'ensemble des *res fixae* ; car « de tout concevoir à la fois, cela dépasse de beaucoup les forces de l'entendement humain ». Comme, en mathématiques, on déduit les vérités les unes des autres, sans que la chaîne ait jamais de fin, ni qu'elle forme un tout, Spinoza ne voit dans chacune des *res fixae* que l'anneau d'une chaîne, ou le moment d'un progrès et non pas la partie d'un tout. Mais comme en mathématiques aussi, la déduction spinoziste ne va pas au hasard, mais est orientée, orientée vers la solution du problème qui a été son point de départ, celui de la nature humaine, de sa puissance et de son union avec Dieu.

III. — DIEU

[@](#)

p.170 Ainsi le dessin de la philosophie de l'*Éthique* va naître des exigences méthodiques développées dans le *De intellectus emendatione* ; d'abord, une théorie du premier principe, de Dieu, dont tout dépend ; puis la détermination de la place de la nature humaine, et, plus précisément, de cette essence singulière qui est nous-même, dans les *res fixae et æternae* déduites de la nature divine ; Spinoza indique avec précision ce plan intérieur de l'*Éthique* : « Dans la première partie, on montre d'*une façon générale* la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu ; dans la cinquième partie on montre *la même chose*, mais par la considération de l'essence de l'esprit (V, prop. 35, scholie). » Le cadre mathématique ou plus précisément euclidien, adopté par Spinoza, avec ses définitions, ses axiomes et ses propositions, n'est d'ailleurs, comme il l'est chez Descartes qui en a donné le modèle dans ses *Réponses aux objections*, qu'un procédé d'exposition de la vérité une fois découverte, non un procédé d'invention ; preuve en soit la comparaison d'une lettre à Oldenburg, de 1661, avec la rédaction définitive de l'*Éthique,* où l'on voit un axiome se changer en proposition, l'ordre des définitions modifié et de nouvelles définitions introduites. Cet exposé synthétique peut faire illusion et peut faire croire que nous sommes en présence d'une métaphysique traditionnelle suivant « l'ordre des matières » et non pas l'« ordre des raisons ». La lecture du *De Emendatione* doit déjà nous détromper, puisqu'elle nous fait voir dans la découverte de la notion de Dieu le résultat d'une exigence de la méthode, et elle doit nous avertir que la pensée de Spinoza est foncièrement analytique, cherchant d'une manière de plus en plus profonde les conditions auxquelles la nature et l'homme peuvent être saisis par l'entendement.

Une des principales propriétés de l'entendement, c'est qu'« il p.171 forme les idées positives avant les négatives ». Or, l'idée du fini est une idée négative : car on appelle « finie en son genre, toute chose qui peut être terminée par une autre de même nature. Par exemple, un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un plus grand (*Éth.,* I, déf. 1) », et en général « toute détermination est une négation ». L'idée positive par excellence, c'est celle de Dieu, « l'être absolument infini, c'est-à-dire la substance douée d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » : positive parce qu'elle est une substance c'est-à-dire « ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, dont il devrait être formé ». Ce n'est pas la substance aristotélicienne, ce fond caché des choses que l'entendement ne saurait atteindre, borné à saisir des propres et des accidents. Descartes a enseigné que l'on connaissait clairement et distinctement l'essence d'une substance grâce à son attribut principal, par exemple l'essence du corps par l'étendue ; Spinoza suit Descartes en définissant l'attribut « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ».

En revanche, Descartes a deux fois nié la positivité de l'idée de substance, d'abord en croyant que la distinction réelle entre deux attributs, comme l'étendue et la pensée, dont chacun est conçu par soi, nous forçait à conclure à deux substances distinctes, l'âme et le corps : limiter une substance à un attribut, c'est en limiter la réalité ; Dieu, l'être absolument infini, aura donc une infinité d'attributs, dont chacun exprime son infinité ; l'étendue et la pensée, toutes deux infinies, sont deux de ces attributs de Dieu. Descartes a cru aussi que substance pensante et substance étendue n'existaient pas par soi, mais devaient être produites par la substance divine ; en vérité, « il appartient à la nature de la substance d'exister », car être conçu par

soi, c’est ne pas avoir besoin d’autre chose que soi pour exister.

« L’étendue est un attribut de Dieu », voilà une des thèses qui ont paru le plus choquantes aux contemporains de Spinoza ; p.172 n’était-ce pas faire Dieu corporel et lui attribuer divisibilité et passivité ? L’assertion de Spinoza n’est compréhensible que grâce à la physique cartésienne et à la distinction qu’elle fait entre l’étendue comme objet de l’entendement et l’étendue comme objet de l’imagination : c’est l’étendue imaginée qui est composée de parties, divisée en corps, dont elle est la somme finie ; mais pour l’entendement, l’étendue est infinie et indivisible ; les corps n’en sont point les parties composantes, mais bien les limitations ; la distinction entre les corps n’est pas une distinction réelle, mais une distinction modale ». On appelle modes « les affections de la substance, c’est-à-dire ce qui est en une autre chose et ce qui est conçu par cette chose ». Ces corps sont, aux yeux du physicien, des modes de l’étendue, par laquelle on les conçoit, et non des parties de l’étendue qui devrait être conçue par eux. La thèse spinoziste n’est possible que parce que l’étendue est principe d’intelligibilité.

Nous comprendrons mieux par là pourquoi, selon Spinoza, substance unique et universelle intelligibilité, c’est tout un, à condition que le rapport de la substance à ses attributs ne soit pas un simple rapport de sujet à prédicat, mais que la substance indivisible soit la raison qui rende compte de l’existence des modes dans chaque attribut. Il y a dans tous les attributs, malgré leur différence d’essence, un fond identique, c’est la capacité de rendre raison des modes qui sont en eux. Or, cette intelligibilité ne dépend pas de la nature de l’attribut ; car l’intelligibilité, c’est l’ordre ; et l’ordre selon lequel, en chacun de ces attributs, les modes découlent les uns des autres, peut être identique malgré la

distinction des attributs. La géométrie cartésienne permet de concevoir comment un ordre entre des idées peut être identique à un ordre entre les affections de l'étendue : car l'idée des propriétés de la courbe se rattache à l'équation de la courbe, exactement comme ses propriétés dépendent effectivement de sa nature ; si bien que la courbe et son équation peuvent passer pour un seul et même être, ce qui est p.173 constitutif de leur être étant un seul et même ordre. L'unité de substance signifie donc l'intelligibilité universelle, à condition que la substance soit non pas un sujet, mais avant tout la racine de l'ordre unique qui se déploie en chaque attribut. « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses (II, prop. 7). »

Tout ce que la dogmatique chrétienne nous dit d'un Dieu créateur, se résolvant, par sa volonté libre, à produire les choses dont il a l'idée par son entendement, et soumettant sa volonté à la cause finale du bien, tout cela est une fable, où l'anthropomorphisme est aussi flagrant que chez les dieux des païens. Dieu est cause, c'est vrai ; mais la cause est la raison (*causa sive ratio*) qui nous fait comprendre l'effet ; en ce sens il est cause efficiente, cause des essences, tout autant que des existences, cause par soi ou absolument première, cause agissant d'après les lois de la nature ou, ce qui est la même chose, cause libre, c'est-à-dire qui n'est efficace que par elle-même ; cause immanente aussi, c'est-à-dire dont l'action ne passe pas à un être extérieur à lui : et par là, Dieu n'est pas différent de ce que les philosophes appellent nature (*Deus sive natura*).

IV. — LA NATURE HUMAINE

@

La troisième exigence de la méthode est d'ordonner les choses de façon que l'esprit ne s'épuise pas en efforts inutiles, c'est-à-dire de diriger la déduction vers les choses seules dont la connaissance sert à atteindre notre bien : cette connaissance est celle de la nature humaine ; et, à partir de la deuxième partie, l'*Éthique* est tout entière employée à l'étude de la nature humaine, telle qu'elle se déduit de la nature et des attributs de Dieu.

Des attributs infinis de Dieu, nous ne connaissons que deux : l'étendue et la pensée ; chacun est simple, infini, éternel. Or, p.174 la nature de l'homme, âme et corps, nous place dans la durée, le changement, le multiple, la naissance et la corruption. Comment le changement a-t-il pu naître de l'éternel, on sait que ce problème fut la croix de toutes les philosophies dérivant du platonisme ; voyons comment il se transforme chez Spinoza : on sait que, chez Descartes, la notion de l'étendue ne peut donner naissance à une physique que grâce au mouvement qui, seul, distingue les corps les uns des autres, les corps n'étant point distincts en tant qu'étendus ; on sait aussi que la quantité de ce mouvement est constante et que les lois de sa communication ou répartition (qui, seule, fait la distinction des corps) sont des vérités éternelles. Cette quantité constante de mouvement est, selon Spinoza, un mode ou affection de l'attribut étendue, mais un mode éternel, comme l'attribut même, et un « mode infini » puisqu'il indique ce qu'il y a d'immuable dans « l'aspect de l'univers pris dans son ensemble » (*facies totius universi*). Mais il y a nécessairement dans l'attribut pensée un mode qui contient « objectivement » l'ordre entier et immuable de la nature qu'est la *facies totius universi* ; ce mode infini, c'est « l'intellect infini » ou intellect de Dieu qui contient « objectivement », avec l'idée de Dieu, l'infinité des attributs et celle des modes qui en découlent ; ces « modes infinis » sont comme l'expression d'un même ordre

immuable, prenant un aspect différent en chaque attribut ; ils ont donc Dieu comme « cause absolument prochaine ». Ils nous font passer de la nature naturante (*natura naturans*), Dieu et ses attributs, à la nature naturée (*natura naturata*) qui consiste dans les modes, mais ils ne nous font pas sortir de l'éternel et de l'infini.

Mais si nous considérons un mode fini de l'étendue, un corps, qui n'est rien autre qu'une masse d'étendue, dont les parties sont animées de mouvements qui sont dans un rapport tel et se communiquent d'une partie à l'autre dans une proportion telle que l'ensemble persiste pendant une certaine durée, nous ne trouvons rien dans ce mode fini qui le rattache à l'essence p.175 éternelle de l'attribut ; l'existence de ce corps trouve sa raison en d'autres modes finis, dans les autres corps qui lui ont communiqué le mouvement et, par leur causalité, le font actuellement ce qu'il est ; ces autres modes finis ont, à leur tour, leur raison en d'autres modes finis, et ainsi à l'infini. Ce qui est vrai des modes de l'étendue l'est aussi des modes de la pensée ou idées ; car, selon la correspondance des attributs, l'ordre des objets dans la pensée reproduit l'ordre des réalités dans l'étendue. Il suit de là que le mode fini a une manière d'exister bien différente de celle du mode infini et de l'attribut. Mode infini et attribut possèdent l'éternité ou jouissance infinie de l'être (*infinita essendi fruitio*), en laquelle l'essence se confond avec l'existence : le mode fini au contraire, pris dans son essence, est seulement possible, ne commençant à exister que si un autre mode fini le produit et cessant d'exister dès qu'un autre mode fini l'exclut. L'existence dans la durée est donc l'existence en tant que distincte de l'essence, et elle appartient uniquement à l'être fini qui a en dehors de lui la causalité de son être. Donc le mode fini, avec la causalité externe et la durée, se caractérise uniquement par une déficience, et, comme tel, il ne peut se déduire immédiatement de la nature de l'attribut de Dieu, dont les

conséquences sont éternelles comme lui-même. Dieu en est bien la cause, puisque le mode fini qui en est la cause est Dieu lui-même modifié d'une certaine manière, mais la cause éloignée (*causa remota*).

Ainsi l'on conçoit la nature humaine et ses propriétés. L'homme est fait d'un corps et d'une âme, c'est-à-dire d'un mode actuel de l'étendue, et d'un mode actuel de la pensée consistant en l'idée de ce corps. Spinoza s'est efforcé de faire concevoir ce que pouvait être, au sein du mécanisme universel, l'individualité d'un corps ; c'est celle d'une machine dont les différentes parties sont disposées par les causes extérieures de telle sorte qu'elles se communiquent le mouvement selon un ordre permanent ; un individu est lui-même formé d'autres p.176 individus, et le corps humain est ainsi une machine fort complexe faite d'autres machines. A l'individu corporel correspond dans l'attribut pensée une idée qui n'a d'autre objet que cet individu en acte. C'est l'âme qui commence et qui finit avec le corps, et qui a sa cause en dehors d'elle dans d'autres modes finis de la pensée, correspondant aux modes de l'étendue qui sont les causes du corps.

Toutes les propriétés de l'âme se déduisent de cette définition : l'âme *est l'idée du corps* : mais l'*idée* chez Spinoza n'est pas comme « l'image muette peinte sur un tableau », qui, extérieure à l'âme, attend l'adhésion du jugement : l'idée, mode d'un attribut divin est, d'elle-même, affirmative de l'existence de son objet, et elle l'affirme tant que cette existence n'est pas exclue par celle d'une autre idée : c'est non la position mais la négation qu'on doit expliquer, et elle s'explique par ce qu'il y a de positif en ce qui exclut la chose niée. L'idée du corps n'est donc pas le reflet de celui-ci, mais bien la position et l'affirmation de son existence dans la pensée. Cette idée est d'ailleurs aussi composée que l'est le corps lui-même, et l'individualité de

l’âme, avec la variété de perceptions qu’elle comprend, n’est pas d’autre nature que celle du corps.

Mais de ce que l’âme est un mode fini, il résulte que l’idée qu’elle a d’elle-même, l’idée qu’elle a du corps, et l’idée qu’elle a du corps extérieur, sont des idées inadéquates. Une idée est adéquate lorsque, en même temps que l’objet de l’idée, on connaît la cause ou raison de cette idée : elle est inadéquate dans le cas contraire. Or, toute idée d’un mode fini, limitée à ce mode, sera nécessairement inadéquate puisque, par essence, le mode fini est celui qui a sa cause en dehors de lui-même ; l’idée que l’âme a d’elle-même est donc inadéquate, puisque l’âme, comme mode fini de la pensée, a sa cause dans un autre mode fini ; la connaissance qu’elle a du corps est inadéquate, puisque l’existence et la constitution de ce corps dépendent d’une influence des corps extérieurs qui lui échappe ; enfin elle connaît les corps p.177 extérieurs en tant qu’ils font impression sur son propre corps ; et la perception extérieure dépend ainsi de la nature de notre corps plus que celle des corps extérieurs ; il s’ensuit d’ailleurs que si, pour une raison quelconque, notre corps, en l’absence de l’impression extérieure, vient à être disposé à nouveau comme il l’était lors de cette impression, nous percevons le corps extérieur comme s’il était présent : de là la mémoire ou l’imagination ; l’image de la mémoire en effet implique, tout comme la perception, l’existence actuelle de son objet ; et celle-ci ne peut être niée que si elle est exclue par d’autres idées.

L’homme dépend donc d’un cours de la nature qu’il ignore complètement ; il est inintelligible à lui-même par sa nature même ; être fini, chez Spinoza, c’est, à la fois exister dans la durée et être inintelligible : ce serait une entreprise impossible et vaine de rechercher les modes finis qui expliquent notre existence ; car ils sont eux-mêmes

inintelligibles : et telle est la première notion que nous avons de la nature humaine.

Or, en cette âme limitée, incompréhensible à elle-même, fragment détaché et isolé incapable de se rattacher à l'ensemble, Spinoza démontre que la raison doit naître. Pour bien comprendre sa démonstration, il faut avoir présentes à l'esprit les deux notions d'intelligibilité que Spinoza exclut formellement : la première est la notion néoplatonicienne d'un monde intelligible, sorte de transposition idéale du monde sensible ; la seconde est la notion des universaux, sortes d'images effacées du monde intelligible que l'entendement atteint, en partant du monde sensible, par un procédé compliqué d'abstraction ; ces deux sortes d'intelligibilité sont en effet l'une et l'autre conçues dans leur rapport au monde sensible, l'une comme son modèle, l'autre comme son extrait ; or, Spinoza pense avoir démontré que, dans le cours de la nature, l'âme ne peut posséder que des idées mutilées et confuses. Descartes, lui, faisait connaître un tout autre type d'intelligibilité dans ces idées *absolues* qui, détachées de toutes les autres, portent en elles-mêmes leur intelligibilité, telles que l'idée de l'étendue ou de la pensée. p.178 Or, Spinoza déduit de la nature humaine la présence dans l'âme de ces idées absolues : ce qui les caractérise chez Descartes, c'est que ces idées peuvent être tout entières présentes en un être si limité qu'il soit ; d'après les *Méditations,* que la pensée soit considérée dans la passion ou la douleur ou dans la conception intellectuelle, elle est tout entière en chacune de ses manifestations, de même que la nature totale de l'étendue se trouve en chacune de ses portions. Or, de ce qui se trouve à la fois dans le tout et dans la partie, nous avons nécessairement, démontre Spinoza, une idée adéquate ; nous aurons nécessairement des idées adéquates de l'attribut étendue et de l'attribut pensée, par là même que nous avons une idée, si mutilée et confuse qu'elle soit,

d’un mode de l’étendue ou d’un mode de la pensée ; nous avons une idée adéquate de Dieu dont la nature est tout entière présente dans chacun des modes. Ces idées adéquates sont des *notions communes,* puisqu’elles sont également impliquées en tout individu, et leur ensemble constitue la raison.

L’homme a donc plusieurs manières de connaître : le premier genre de connaissance est fait des idées inadéquates qu’il a par le cours ordinaire de la nature, perception des sens, images qui se relient entre elles par une simple succession ; le second genre, ou raison, est fait des notions communes et de tout ce qu’on en déduit, connaissance dont l’objet est soustrait à la durée et fait saisir les choses « sous une certaine forme d’éternité ». Enfin tout le reste de l’*Éthique* montrera comment, dans la nature humaine, naît un troisième genre de connaissance, dans lequel l’âme devient intelligible à elle-même.

Cette conception de la nature humaine tranche sur celle de Descartes : Spinoza démontre comment l’homme, en vertu de sa nature, tantôt succombe à l’erreur, tantôt atteint la vérité. Descartes suppose chez l’homme une volonté libre capable d’éviter l’erreur, en ne donnant son assentiment qu’aux idées claires et distinctes de l’entendement. La racine de la théorie de l’erreur de Descartes est sa fausse conception de l’idée : p.179 ayant pris l’idée pour une simple peinture ou image, il fallait qu’il admît, à côté d’elle, ce pouvoir vide d’affirmer et de nier qu’il appelle la volonté ; cette « volonté » n’est qu’un de ces termes universels que Descartes a enseigné à mépriser ; le pouvoir d’affirmer et de nier et, avec lui, la croyance et la volition appartiennent à chacune de nos idées. L’erreur ne consiste pas en un assentiment fondé sur une idée inadéquate ; elle est cette idée inadéquate elle-même, au moins sous un certain rapport, en tant qu’elle n’est pas exclue et niée par une idée

adéquate ; elle est par exemple la perception qui nous fait estimer que le soleil est à deux cents pas, tant que le géomètre n'a pas démontré sa vraie distance ; l'erreur n'est donc pas la perception, mais l'absence de l'idée vraie qui la corrige ; et l'absence de doute qui accompagne l'erreur n'est pas la même chose que l'adhésion à l'idée vraie ; la première est marque de notre impuissance, la seconde de notre puissance.

C'est donc tout un équilibre intellectuel nouveau qu'introduit Spinoza dans la théorie de l'homme : il ne s'agit plus de justifier, mais de démontrer. Descartes justifie : il justifie sa méthode en la rapportant au bien de l'homme ; il justifie Dieu de l'erreur en la montrant imputable à la volonté de l'homme ; il justifie les passions en y faisant voir une sorte d'institution de la nature en faveur de l'homme ; partout, chez lui, il y a des volontés libres, de Dieu on des hommes, qui agissent en recherchant une fin posée comme bien. Spinoza démontre que l'homme est un *automaton spirituale*, qu'il succombe à l'erreur ou recherche la vérité ; et nous allons voir qu'il déduit les passions de la nature humaine ; la notion d'une volonté libre agissant selon une fin, la notion de bien et de mal, sont des notions illusoires, mutilées et confuses.

V. — LES PASSIONS : L'ESCLAVAGE

@

L'erreur est un résultat nécessaire de la nature humaine ; de même la passion est naturelle et nécessaire, contrairement à p.180 l'opinion, si généralement acceptée, des stoïciens, qui la disent contre nature et accordent à la volonté sur elle une absolue puissance. Pâtir, en effet, pour

un être, c’est éprouver une affection dont il n’est pas lui-même la cause ou dont il n’est que partiellement la cause ; l’être agit, au contraire, lorsqu’il est la cause complète (cause adéquate) des affections qui sont en lui. Dans le cours ordinaire de la nature, l’homme, nécessairement, pâtit, puisque toute affection éprouvée par son corps, qui est fini, a sa source dans le corps voisin et de proche en proche dans l’ordre entier de la nature ; et l’âme, parallèlement, a des idées inadéquates, dont elle n’est pas la cause intégrale. Mais l’homme agit aussi, en tant qu’il a des idées adéquates et qu’il en déduit d’autres idées, dont il est alors la cause totale : le cours naturel des affections passives s’oppose donc à l’enchaînement rationnel des idées dans l’entendement comme la connaissance du premier genre à la connaissance du second genre.

Mais encore comment l’idée inadéquate produit-elle ces affections passives que nous appelons joie, tristesse, etc. ? « Tout être tend à persévérer dans son être », puisque tout être est une expression, proche ou éloignée, de la puissance divine ; aucun être ne peut être détruit que par un autre. Cet effort (*conatus*) pour persévérer dans l’être, cet attachement immédiat à soi-même, est la première des affections passives : dans le corps, il est l’appétit (appetitus), qui est l’essence même de l’homme ; dans l’âme, il est le *désir* (cupiditas), le désir n’étant que cette tendance à s’affirmer que nous avons reconnue en toute idée : car l’idée n’est pas seulement image, elle est position de soi. On voit à quel point le désir est indépendant de toute idée de bien poursuivi ; or, il est le principe de toutes les autres affections : les causes extérieures agissent sur notre corps soit pour favoriser l’effort pour persévérer dans l’être, soit pour le contrarier ; de là deux affections, la *joie* qui est l’idée (inadéquate) d’une augmentation de perfection du corps, la *tristesse*, qui est l’idée d’une diminution de sa perfection : l’*amour* naît p.181 lorsque, à l’idée de la joie, s’ajoute l’idée

(inadéquate) de la cause que l'on croit l'avoir produite ; la *haine* naît dans les mêmes conditions lorsque, à la tristesse, se joint l'idée de sa cause. Le jeu varié des passions s'expliquera par l'effort de l'âme pour imaginer les choses qui augmentent sa puissance d'agir ; et pour exclure les images des choses qui l'empêchent ; toutes, elles sont donc des nuances de l'amour et de la haine. C'est ainsi que, en vertu des lois de l'imagination, l'amour et la haine se répandent, de leur objet primitif, sur des objets indifférents en eux-mêmes, mais qui ont été perçus en même temps que lui ou qui ont quelque ressemblance avec lui ; la haine que nous avons pour un individu se transportera, par exemple, sur tous les individus de même classe ou de même nation. Il s'ensuit qu'un objet qui excite l'amour et la joie peut, en vertu des associations qu'il a avec des objets qui produisent la tristesse, exciter en même temps la tristesse et la haine : d'où un état de fluctuation, qui nous fait aimer et haïr une seule et même chose. En vertu des mêmes lois, les images des choses produisent les mêmes affections que les choses mêmes ; d'où l'espoir et la crainte, quand nous nous représentons une chose à venir qui produira probablement soit la joie, soit la tristesse ; espoir et crainte qui deviennent sécurité et désespoir, lorsque nous n'avons plus de doute sur la joie et la tristesse à venir ; d'où aussi le contentement et le regret, c'est-à-dire les images de la joie et de la tristesse produites par les choses que nous avions espérées ou redoutées.

Autre effet de l'imagination : il nous est impossible de nous représenter un être semblable à nous éprouvant une certaine affection, sans éprouver nous-même cette affection : d'où la commisération qui est la tristesse que nous fait ressentir la tristesse de notre semblable ; l'émulation, lorsque l'image du désir qui existe chez un de nos semblables nous fait éprouver le même désir : C'est pourquoi nous nous efforçons de voir nos semblables dans la

joie ; nous désirons faire ce qui leur plaît ; et p.182 lorsque nous nous imaginons que nos semblables agissent de même envers nous, nous les louons.

Mais il suit de là que nous faisons effort pour que les êtres deviennent semblables à nous, c'est-à-dire pour qu'ils épousent nos haines et nos amours : ce désir d'ambition, qui est le même chez chacun de nous, rencontre des obstacles de la part de tous les autres qui, eux aussi, veulent nous transformer à leur gré ; et cet obstacle est cause d'un grand nombre de haines. Cette loi de l'imagination qui nous fait aimer l'objet qu'aime notre semblable produit aussi cette nuance de haine qu'on appelle l'envie, s'il s'agit d'un objet qui ne peut être possédé que par un individu unique ; et l'homme est ainsi partagé entre la pitié pour le malheureux, et l'envie et la jalousie envers les heureux.

On voit comment la ressemblance engendre la haine ; cette haine, une fois née, se multiplie en quelque sorte d'elle-même ; car il est impossible que nous nous représentions la haine envers nous chez notre semblable sans le haïr à notre tour ; et cette haine ne peut aller sans un désir de destruction, qui se manifeste par la colère ou la cruauté. Mais « la haine peut être vaincue par l'amour, et la haine vaincue par l'amour devient de l'amour ; et cet amour est plus grand que s'il n'eût pas été précédé de la haine ». Car, si je me représente un homme que je hais comme ayant de l'amour pour moi, il est pour moi une cause de joie ; donc je commence à l'aimer ; et la joie que je ressens de cet amour favorise l'effort que fait l'âme pour écarter la tristesse, qui était enveloppée dans la haine.

Reste à expliquer certaines nuances d'amour et de haine qui proviennent de la liberté qu'on imagine dans l'objet aimé ou haï. Il est clair que l'amour et la haine sont plus forts envers un être que l'on croit libre qu'envers un être

nécessité ; car, je me représente l’être libre comme la cause unique de ma joie ou de ma tristesse ; mais si je vois que la cause de cette joie ou de cette tristesse a été elle-même produite nécessairement par d’autres êtres, il est impossible que mon amour et ma haine ne se[p.183] transportent pas sur tous ces êtres. C’est pour la même raison que les nuances de nos affections sont différentes, lorsqu’elles se rapportent à un objet singulier, dans lequel nous n’imaginons rien de commun avec ceux que nous connaissons : alors se produit l’admiration, qui devient consternation si nous redoutons l’objet, vénération s’il s’agit d’une personne qui nous est supérieure, horreur s’il s’agit d’un homme dont les vices dépassent le niveau ordinaire, mépris lorsque nous jugeons que l’objet ne possède pas réellement les qualités qui nous le faisaient admirer. Enfin si la cause de notre joie ou de notre tristesse, c’est nous-même en tant que nous imaginons notre puissance d’action ou notre impuissance, notre joie devient contentement de soi-même et notre tristesse humilité.

On voit que toutes les affections passives se réfèrent à l’effort de l’âme pour persévérer dans son être. Mais chaque âme (et chaque corps) a une individualité qui la distingue et qui la sépare de toutes les autres et qui, elle-même, change avec le temps ; aussi diverses personnes et la même personne, en différents temps, ne s’accordent nullement sur les objets à aimer ou à haïr ; les affections passives expriment bien plutôt notre nature que celle des choses extérieures, et vainement, croyant atteindre la réalité même, appelons-nous bien ce que nous aimons, mal ce que nous haïssons.

Telle est la mécanique des affections passives qui nous montre la servitude de l’homme ; l’âme, être fini, tournoyant à tous les vents, haïssant ce qu’elle a aimé, aimant ce qu’elle a haï, sous l’influence de causes externes ; car c’est

le cours entier de la nature qui détermine ces affections ; il a toute puissance sur la nature humaine puisqu'il est à elle comme l'infini est au fini.

VI. — LA LIBERTÉ ET LA VIE ÉTERNELLE

@

Mais tout, chez l'homme, n'est pas déterminé par le cours de la nature : en tant qu'il a des idées adéquates, il agit. D'autre p.184 part, toute affection n'est pas nécessairement passive et liée à une idée inadéquate : la joie, par exemple, est l'idée de ce qui augmente notre perfection ; elle est une affection passive, si la cause de cette augmentation est en dehors de nous ; mais elle est une affection sans être une passion, si nous en sommes nous-même la cause adéquate. De même le désir n'est affection passive que dans la mesure où nous ne pouvons persévérer dans l'être qu'avec le concours des causes externes : s'il y a une partie de nous-même dont nous sommes la cause adéquate, l'affection du désir reste, sans la passion. Seule, la tristesse, avec toutes les affections qui dépendent d'elle, ne peut être que passive, puisqu'un être ne saurait de lui-même tendre à sa propre destruction, et qu'elle a de toute nécessité une cause extérieure.

Étant donné la tendance fondamentale de l'être à persévérer dans son être, il est nécessaire que l'homme considère comme le bien ce qui favorise cette tendance, comme le mal ce qui la contrarie ; le bien est donc identique à l'intérêt propre ; et la vertu consiste à s'aimer soi-même. Il est clair que l'action vertueuse (celle qui augmente le plus notre puissance) est celle qui est déterminée par des idées adéquates ou qui suit la raison, car nous en sommes la

cause adéquate, et l’action dont nous sommes la cause est la plus parfaite de toutes. D’autre part, nous savons que nous trouverons d’autant moins d’obstacles à notre bien chez les autres hommes, qu’ils seront plus semblables à nous ; nous savons aussi que, par la raison, faite de notions communes, tous les hommes sont semblables et que, par leurs affections passives, ils sont dissemblables et en conflit les uns avec les autres. Il est donc conforme à la raison d’empêcher, autant qu’il est possible, ce conflit : tel est le but de l’institution de la société. Il faut bien remarquer que, chez Spinoza, le pouvoir social n’est pas un pouvoir éducateur, mais uniquement un pouvoir coercitif ; il vise à empêcher le conflit entre les hommes, non pas en les rendant raisonnables, mais, suivant ce principe qu’une affection ne peut être détruite que par une p.185 affection plus forte, en opposant aux affections passives, dangereuses pour la sécurité mutuelle des personnes, haine, jalousie, cruauté, une affection plus forte qui est la crainte du châtiment. Dans l’état de nature, tout homme a le droit de juger de ce qui est bon ou mauvais, suivant sa propre constitution, qui est le résultat nécessaire de la nature universelle ; il a donc un droit de venger ses injures qui, dans l’état social, appartient à la société, devenue seule capable de définir le péché et le mérite, le juste et l’injuste. Ce sont donc les règles de la raison que nous suivons déjà en jugeant mauvaises les affections passives que la société déclare illégitimes, et en considérant comme bonnes toutes les affections qui tendent à réunir les hommes.

D’une manière générale toutes les affections, même passives, qui tendent à notre conservation doivent être jugées bonnes ; la joie et la gaieté ne peuvent être que bonnes ; « il est d’un homme sage de réparer son corps par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens par le parfum et l’éclat des plantes, de jouir de la musique, des jeux et des spectacles ». (IV, 45, sch.) En revanche, les

passions dépendant de la tristesse, la haine en particulier, mais aussi la mélancolie, la crainte, la pitié, l'humilité, le repentir sont mauvaises, affaiblissantes et toujours contraires à la raison. Mais il est des passions dépendantes de la joie qui peuvent ne pas être bonnes ; ce sont celles qui sont susceptibles d'excès, comme l'amour, ou qui sont en elles-mêmes excessives, comme l'orgueil ; l'orgueil marque une ignorance de soi-même et une impuissance qui n'ont d'égales que dans le mépris de soi.

On voit le principe commun de ces jugements sur les passions : comme la vérité, en détruisant l'erreur de la perception sensible, ne détruit pas ce qu'il y a de positif en elle, la raison accueille aussi tout ce qu'il y a de positif dans les passions. « L'appétit qui produit les passions est *le même* que l'appétit dérivé de la raison. » (IV, 18, sch.) L'effort pour comprendre, caractéristique de la raison, est foncièrement identique à p.186 l'effort pour persévérer dans l'être, puisque l'être de l'âme est une idée : il n'y a donc rien que de bon et de raisonnable en celles des affections passives qui accroissent notre être. La sagesse nous pousse toujours vers ce qui peut conserver et enrichir notre puissance : elle « n'est pas la méditation de la mort, mais de la vie » (IV, 67) ; le sage ne dédaigne point la prudence qui évite les périls ; il arrive ainsi à la paix intérieure, à cette joie résultant de la contemplation de notre puissance d'agir. Cette paix intérieure n'est pas celle d'un solitaire : si le sage s'efforce de se soustraire aux bienfaits des ignorants, il pratique la reconnaissance et la bonne foi ; et loin de considérer les lois de la cité comme des entraves à sa liberté, « il est plus libre dans la cité où il vit sous la loi commune que dans la solitude ». (IV, 73.)

Cette liberté du sage ne dépend en rien, comme Descartes l'a cru, d'un prétendu libre arbitre, qui ferait de l'homme un « empire dans un empire ». C'est que, pour

Descartes, il y a interaction entre le corps et l'âme : ce qui est passion dans l'âme est dû à une action du corps ; mais inversement l'âme a le pouvoir de modifier la glande pinéale et, agissant ainsi sur le mouvement des esprits, d'acquérir un empire absolu sur ses passions. Rien de pareil n'est possible, s'il est vrai qu'il y a correspondance parfaite entre le corps et l'âme ; ce qui est passion dans l'âme est également passion dans le corps, le mot *passion* désignant uniquement dans un être ce dont il n'est pas la cause adéquate. Il ne faut donc pas donner de vains préceptes pour agir directement sur le corps, mais il faut, pratiquant toujours la même méthode, chercher si on peut déduire les conditions qui permettent à l'homme de devenir cause adéquate des affections dont il est, dans la passion, la cause inadéquate. Ces affections ne seront plus du tout alors des passions, mais deviendront des actes vertueux : par exemple l'on connaît l'affection passive appelée *ambition*, selon laquelle chaque homme désire rendre semblables à lui-même tous les autres hommes, et les graves conflits qu'elle occasionne : mais c'est seulement quand nous p.187 sommes poussés à cette affection par le cours de la nature : supposons que nous voulions rendre les hommes semblables à nous-mêmes en ce que nous avons de raisonnable, cette même affection dont nous sommes la cause adéquate devient alors la vertu de la *piété*, qui procure la paix entre les hommes.

Voici pourquoi une pareille transformation est nécessaire. Dans la passion, nul objet n'est aimé ou haï pour des raisons tirées de sa nature ; nul objet aimé ou haï n'est donc la véritable cause de notre joie et de notre tristesse, il est une cause que nous imaginons. Or, non seulement cette joie et cette tristesse peuvent être dégagées de leur cause apparente, mais elles doivent l'être : dès que nous savons, par la raison, que nos joies et nos tristesses sont des résultats d'un cours universel de la nature, nous cessons

d’aimer ou de haïr les choses que notre imagination nous présentait comme leurs causes ; comme la tristesse née de la perte d’un bien s’adoucit singulièrement, dès que nous savons que cette perte était inévitable. Vaincre une passion, c’est la connaître, c’est-à-dire prendre une idée adéquate de l’affection qu’elle enveloppe. Or, les affections nées d’idées adéquates ont de singulières chances de survie et de constance : si une affection est d’autant plus forte qu’elle est éveillée par un plus grand nombre de causes, nulle affection ne sera plus forte que celle qui est liée à des idées adéquates ; car tandis que les objets des idées inadéquates sont finis, changeants et passagers, ceux des idées adéquates sont constants et éternels : tandis que les objets de nos passions sont variables et divers, nous retrouvons toujours, en considérant les affections qu’elles enveloppent, les lois éternelles d’une même nature. La connaissance adéquate de notre affection, en tant qu’elle est une connaissance adéquate, exprime la perfection et la puissance de notre être ; elle s’accompagne donc de joie ; de plus, cette joie est rapportée, comme à sa cause véritable, à Dieu, principe de ces lois éternelles ; cette joie accompagnée de l’idée de Dieu est l’amour de Dieu ; et de cet amour, l’homme est la cause p.188 adéquate. Cet amour de Dieu fondé sur des idées adéquates, Spinoza indique avec force combien il est différent de celui dont parlent les théologiens : il est constant et ne saurait se changer en haine comme il arrive dans le mythe de l’ange déchu ; il ne peut avoir pour contre-partie nul amour de Dieu envers les hommes, puisque Dieu est exempt de toute affection ; enfin, loin de ressembler à l’amour seul à seul du mystique, il rapproche les hommes entre eux puisqu’il est fondé en raison.

C’est donc l’usage des notions communes ou de la connaissance du second genre qui rend l’homme, en une certaine mesure, maître de ses passions : l’idée que nous

avons de notre individualité finie comme telle était une idée inadéquate : l'idée que nous avons de Dieu et des principes de la nature est une idée adéquate, dont nous savons que toutes les choses, y compris nous-mêmes et nos passions, se déduisent nécessairement ; cette idée transforme celle que nous nous faisions de nous-mêmes ; nous nous connaissons comme déterminés par les lois de l'univers ; nous ne perdons ainsi rien de ce qu'il y avait de positif en notre individualité ; loin de supprimer le conatus par lequel nous tendons à persévérer dans notre être, nous l'appuyons en quelque sorte sur le conatus de l'univers. (V, prop. 1 à 20.)

Mais cette connaissance est universelle ; ce n'est pas notre individu comme tel que nous rattachons à l'univers, c'est notre individu en tant que partie de l'univers, dans ce qu'il a de commun avec toutes les antres parties. C'est pourquoi cette connaissance du second genre ne nous soustrait pas entièrement au conflit des affections passives et à la vie dans la durée, qui sont deux choses nécessairement liées. A cette connaissance du deuxième genre se superpose une connaissance du troisième genre qui saisit intuitivement la dépendance nécessaire qui rattache notre individualité comme telle à la nature de Dieu et de ses attributs, avec la même évidence que l'on saisit que la quatrième proportionnelle aux trois nombres simples, 1, 2 et 3 est précisément 6. Dans la connaissance du premier genre, p.189 nous nous étions conçu comme un individu fini, inexplicable dans son isolement, assiégé de toute part de forces insurmontables et inexpliquées ; par la connaissance du deuxième genre, mais savons les lois universelles dont nous sommes l'expression ; mais, par la connaissance du troisième genre, c'est en considérant notre individu que nous le voyons découler, en ce qu'il a de singulier, de la nature de Dieu.

Se connaître de cette manière, c'est arriver à la vie éternelle et indépendante de toute durée. La vie éternelle n'est nullement la survie de l'âme après le corps, ou l'immortalité, car l'âme, étant l'idée du corps, ne peut exister dans la durée qu'aussi longtemps que le corps y existe lui-même. Mais qu'est-elle donc exactement ? Que l'on se représente à nouveau les trois moments de l'idée que l'homme se fait de sa propre nature : d'abord être fini et singulier (premier genre), il se voit ensuite comme résorbé dans l'universelle nécessité (deuxième genre), puis s'apparaît à nouveau comme un être singulier mais cette fois éternel (troisième genre). C'est donc à une sorte de transfiguration de l'être singulier, à son passage de la durée à l'éternité, du fini à l'infini, que l'*Éthique* nous fait assister. Qu'il y ait là quelque chose de tout à fait étranger à l'esprit de Descartes, qui abandonnait aux théologiens les questions de ce genre, c'est ce qui paraît certain ; toutes les difficultés que Spinoza a trouvées dans la pensée de Descartes, viennent de cette divergence foncière : l'attribut de Dieu, que Descartes met au premier plan dans ses rapports avec les êtres finis, c'est la volonté créatrice et providentielle ; il est créateur même des vérités éternelles, garant du critère de l'évidence par sa véracité ; il assure la constance du mouvement et crée à chaque instant le monde par un acte nouveau ; il institue pour le bien de l'homme l'union de l'âme et du corps ; autant de traits par où est affirmée l'impossibilité de déduire de Dieu la nature de l'être fini et singulier, et partant, la nécessité de laisser à la foi, comme destinée surnaturelle, tout ce qui concerne l'union de l'âme avec Dieu ; p.190 autant de traits aussi très vivement critiqués par Spinoza. Qu'on ne se hâte pas pourtant de conclure : au lieu de considérer la théologie et la métaphysique de Descartes, que l'on songe à sa méthode et aux applications qu'il en a faites dans sa géométrie et sa physique : l'essentiel de cette méthode était, laissant de côté les

universaux, de procéder uniquement par intuition et déduction de choses singulières en choses singulières ; en physique, notamment, il est remarquable que, théoriquement du moins, son explication des corps singuliers de la nature, des cieux ou de l'homme, ne laisse aucun résidu inintelligible et il faut considérer que cet individu corporel, ainsi traité et manipulé par une physique qui n'a aucun point de départ dans le sensible, est comme tout entier tissu de relations intelligibles.

Suivons donc ces indications. On s'est demandé comment Spinoza pouvait passer du temps à l'éternité. Mais ce passage, si passage il y a, est chose déjà faite au moment où il commence à user de la connaissance du deuxième genre et des notions communes ; car user de raison, c'est déjà saisir les choses sous une certaine forme d'éternité (*sub quadam aeterni specie*). Mais à vrai dire, il n'y a pas du tout « passage » du temps à l'éternité ; Spinoza le dit formellement : « Le désir de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre ne peut naître de la connaissance du premier genre. » Et tout le traité de la *Réforme de l'entendement* montre en effet que la connaissance rationnelle est comme un point de départ où l'âme doit s'installer d'emblée, sous peine de ne jamais y arriver. Mais Spinoza ajoute : « Mais il peut naître de la connaissance du deuxième genre » (V, 28) ; ce qui indique qu'il admet, au contraire, une parfaite continuité entre la connaissance *sub quadam aeterni specie* par notions communes et universelles, et la vie éternelle ou connaissance de nous-mêmes *sub specie aeternitatis.* C'est que, il faut encore le redire, la vie spirituelle n'est pas conçue par Spinoza comme un retour vers un état originaire perdu, mais comme un progrès méthodique, non pas celui qui nous fait p.191 revenir d'une connaissance imparfaite à une connaissance parfaite, mais celui qui nous fait passer d'une connaissance parfaite, à une autre qui en est déduite.

Les notions communes de la raison sont sources de déduction : de l'idée de Dieu se déduit une infinité d'attributs infinis, de chaque attribut, les modes infinis, tels que l'intellect infini dans la pensée et la constance du mouvement dans l'étendue ; c'est de ce progrès, qui avance à chaque pas vers les choses singulières, et non pas de notions communes inertes qu'est faite la raison. Et il semble d'abord que la déduction s'arrête ici ; car Spinoza ne déduit pas de la nature absolue des attributs les modes finis, existant dans la durée ; or, c'est en ces modes finis que réside l'être singulier que nous sommes, âme et corps. Mais la cinquième partie de l'*Éthique* montre justement qu'il n'en est rien, et que la déduction, en continuant, nous amène à ces mêmes êtres singuliers, mais doués d'un genre d'existence bien différent et connus non pas dans la durée, mais *sub specie aeternitatis.* L'individu n'est pas une sorte de quiddité ténébreuse ; on a vu que l'individu corporel était défini par un rapport intelligible et fixe de mouvements (*Définition* après II, 13) ; or, si l'on considère ce rapport en lui-même, sans penser à son existence dans la durée, on le saisit en son essence éternelle, à titre de conséquence nécessaire de ce mode infini de l'étendue que sont les lois du mouvement. Et si l'âme est l'idée du corps, il faut donc que, même si le corps actuellement existant périt, « il reste quelque chose d'elle, quelque chose d'éternel » (V, 23), à savoir son essence qui découle éternellement de l'intellect infini ou intellect de Dieu, mode infini de la pensée, comme son corps découle des lois du mouvement dans l'étendue. « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels » (V, 23, scholie), mais c'est par ces « yeux de l'âme » que sont les démonstrations.

La vie éternelle de l'âme est comme le développement interne de cette essence à partir de son principe ; connaître cette essence, c'est mieux connaître ce principe, comme on connaît un être p.192 géométrique d'autant plus qu'on déduit

plus de conséquences de sa définition. « Plus nous connaissons les choses particulières et plus nous comprenons Dieu. » (V, 24.) Cette connaissance du troisième genre est donc la plus parfaite que l'âme puisse atteindre. Elle lui donne cette joie éternelle, qui aboutit à la béatitude ; cette joie est rapportée à Dieu comme à sa cause, d'où naît dans l'âme l'amour intellectuel de Dieu. L'amour qu'elle éprouve pour Dieu et qui se rattache à son essence doit lui-même avoir Dieu pour cause ; et en effet Dieu étant absolument infini doit s'aimer lui-même d'un amour intellectuel infini ; l'amour que l'âme a pour Dieu n'est pas différent de l'amour de Dieu pour soi, et il en est, en quelque sorte une partie. Cette joie et cet amour sont des affections qui n'ont plus rien de passif, puisque l'âme en est par sa nature, la cause adéquate : le fond de ces affections n'est pourtant pas différent du *conatus* que nous avons vu produire les affections passives ; car ce *conatus*, qui constituait l'essence de l'être, est pure affirmation qui pose l'être sans aucune limite de durée ; il n'a perdu que ses limitations. A la formule de la *deuxième partie* : *omnis determinatio negatio*, s'oppose la formule de la *cinquième* : *essentia particularis affirmativa*. La détermination, qui est négation, est la borne de l'être qui n'a pas en lui sa raison ; la chose singulière qui est affirmative, c'est celle qui s'est comprise elle-même parce que, cessant de se replier sur elle-même égoïstement, elle voit, en sa singularité même, sa dépendance de l'univers.

VII. — RELIGION POSITIVE ET POLITIQUE

@

Entre la vie éternelle fondée sur des connaissances claires et distinctes, et les voies de salut qu'enseignent les

religions, Spinoza accuse le contraste dans le *Traité théologicopolitique* : à ces voies de salut, il donne une valeur qu'il semble égaler à celle que la philosophie lui a découverte : le croyant sera sauvé p.193 comme le philosophe. D'où viennent donc les clameurs qu'a soulevées, dès son apparition, le célèbre *Traité* ? C'est que Spinoza isole et sépare strictement deux choses que les religions unissent : l'enseignement de la vérité et les règles de conduite à suivre. Les religions considèrent en effet leurs livres saints non seulement comme un ensemble de commandements, mais comme une révélation sur la nature de Dieu et ses rapports avec le monde et avec l'homme, révélation venue de Dieu lui-même : de là est née, à côté d'une religion qui prescrit la piété et l'amour entre les hommes, une théologie qui, appuyée sur la prétendue autorité de la révélation divine dans les livres, nous montre un Dieu sujet à toutes les passions, au repentir, à la jalousie, à la colère, à la pitié. Sans doute, grâce à la méthode allégorique, dont Philon le Juif avait donné le modèle, les théologiens étaient depuis longtemps habitués à ne pas prendre au sens littéral les expressions trop choquantes ; mais une pareille demi-mesure suppose entre l'image et l'idée (la connaissance du premier genre et celle du second) un passage et un rapport de ressemblance qui sont diamétralement opposés à l'esprit cartésien et spinoziste : et dans l'exégèse que fait Spinoza des écrits de la Bible, les images puissantes qu'il y fait ressortir (l'âme-souffle, la mythologie des anges, les apparitions divines) démontrent pour lui que Moïse et les prophètes doivent leur prestige sur le vulgaire à la force de leur imagination, mais qu'ils ne dépassent pas le domaine des sens et n'ont pas la moindre connaissance claire et distincte des choses divines. Il est directement contraire à la nature de Dieu de donner des lois particulières, qui ont un commencement dans le temps et qui ne s'adressent qu'à un seul homme ou à un seul peuple ; de la nature de Dieu ne

peuvent se déduire que des conséquences éternelles. La défense faite à Adam de manger du fruit, « n'a été une loi que par rapport au seul Adam et à cause du défaut de sa connaissance » ; c'est pourquoi aussi Dieu se montre à Moïse légiférant comme un prince. Si Dieu lui avait parlé immédiatement, « p.194 il aurait perçu le décalogue non comme une loi, mais comme une vérité éternelle ». L'exégèse de Spinoza est le premier essai [44], bien plus radical que celui de Richard Simon, d'une exégèse purement littérale de la Bible ; il n'atteint donc nullement le contenu des préceptes en eux-mêmes, mais les raisons que l'on fait valoir en leur faveur.

Cette dissociation entre la valeur des récits bibliques ou évangéliques, et la valeur des préceptes qu'ils contiennent était d'ailleurs tout à fait habituelle, on l'a vu, dans les milieux religieux qui avaient la sympathie de Spinoza ; tous étaient, en somme, animés de cet esprit socinien qui consistait à expurger la religion de tout enseignement théologique et à n'accepter que les préceptes conformes à la lumière naturelle ; ils trouvaient d'ailleurs, dans l'Écriture même, bien des passages qui leur donnaient assurance. Spinoza ; ici, ne construit donc rien, mais il a, sous ses yeux, une religion du salut, dans laquelle la foi qui sauve ne consiste pas dans l'idée de Dieu et ce qu'on en déduit, mais dans la croyance que l'obéissance aux ordres de Dieu, considéré comme roi, peut nous sauver : foi dont il reconnaît pleinement la valeur : à la fin de l'*Éthique,* il démontre que la « religion » n'est pas solidaire de la connaissance de la vie éternelle, telle que l'établit sa philosophie : « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer, comme les premiers objets de la vie humaine, la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte à l'intrépidité et à la générosité de l'âme. » (V, 41) Le *Théologicopolitique* va bien plus loin, puisqu'il déclare le salut possible, même sans la connaissance du

deuxième genre, par la simple attitude pratique d'obéissance.

Cette théorie de la foi qui sauve, qui s'accorde si bien avec ce que Spinoza voyait autour de lui, se concilie-t-elle également p.195 avec l'ensemble de sa philosophie ? F. Rauh remarque que l'entendement humain, à cause de l'infinie distance qui le sépare de l'entendement divin, doit admettre qu'il y a des voies de salut qui lui sont incompréhensibles ; et il remarque que le salut, même dans l'*Éthique,* consiste non pas dans la connaissance, mais bien dans l'affection de joie et la béatitude qui lui sont liées, et que l'on peut concevoir comme liées à d'autres conditions. Ajoutons que Spinoza avait, autour de lui, l'expérience d'une vie religieuse indépendante de la philosophie ; or, s'il a critiqué l'expérience comme source d'intelligibilité, il n'en a jamais nié la valeur comme source de certitude : et tout le *Théologicopolitique* consiste à séparer ce qu'il y a de positif dans cette expérience et ce que les erreurs humaines lui ont ajouté : séparation qui se fait en vertu des idées adéquates que la philosophie a données de Dieu : le spinozisme est parfaitement compatible avec la valeur de l'expérience religieuse.

Quoi qu'il en soit, cette manière de voir est liée avec cet esprit de tolérance, si répandu dans les Provinces-Unies ; car elle rend la religion indépendante des croyances théoriques ou des rites qui séparent les communautés ; l'État, comme tel, n'a pas à prendre parti pour telle ou telle croyance ; il est le protecteur de la liberté de penser : c'est là le point fondamental de la politique de Spinoza. Nous avons vu, plus haut, que Spinoza décrivait l'origine de la société à la manière de Hobbes ; mais tandis que Hobbes conclut à l'annihilation des droits de l'individu et à la souveraineté sans restriction de l'État, Spinoza aboutit à un État libéral qui ne supprime pas le droit naturel de l'individu, tout en

instituant un droit civil fondé sur une conception conventionnelle du juste et de l'injuste. C'est que son point de départ, malgré l'apparence, n'est pas entièrement identique à celui de Hobbes : l'effort pour persévérer dans l'être, impliqué par la passion, est, pour Spinoza, le même que cet effort, quand il est devenu rationnel ; ou, pour parler le langage de Hobbes, l'accord entre les hommes conduits par la raison se fait avec p.196 les mêmes forces qui déchaînaient la guerre de tous contre tous : l'État n'a donc pas à supprimer ces forces par la violence ; tout son rôle consiste à employer la crainte des châtiments pour empêcher ce que les conflits des passions ont de destructeur ; mais il favorise par là même, sans être capable de les produire directement, les affections raisonnables qui unissent les hommes. Il suit de là que les individus ont le droit de juger cet État et de se révolter, s'il use de violence ou s'il excite la haine entre les sujets : conclusion diamétralement opposée à celle de Hobbes, qui écrit avec le dessein d'empêcher la révolution en son pays, tandis que Spinoza resta partisan du gouvernement libéral de Jean de Witt, après l'usurpation du pouvoir par le parti orangiste.

VIII. — SPINOZISTES ET ANTISPINOZISTES

@

Le spinozisme est resté, en Hollande, un mouvement essentiellement religieux, un mouvement de secte ; les pasteurs Van Leenhof (1647-1712) et Van Hattem (1641-1706) répandaient, en des ouvrages en langue vulgaire, les idées de Spinoza sur la béatitude et la vie éternelle. « Quand on considère la nécessité des peines dans l'ordre éternel de Dieu, dit Van Leenhof, quand on peut se donner une idée adéquate de ses souffrances, les peines ne sont

plus des peines, mais des contemplations de l'ordre de la nature qui enferment toujours en elles de la satisfaction [45]. » La secte spinoziste fut sévèrement poursuivie par les théologiens.

La doctrine ne trouva pas un accueil plus favorable chez les philosophes ; les cartésiens ont particulièrement à cœur de répondre à des accusations telles que celles de Leibniz qui voit p.197 chez Descartes « les semences du spinozisme » ; accusations que l'on retrouve dans l'ouvrage d'Aubert de Versé, intitulé *L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme.* L'on retrouva dans cet ouvrage non seulement la réfutation des maximes impies de Spinoza, mais aussi celle des principales hypothèses du cartésianisme que l'on fait voir être l'origine du spinozisme (1684). Ces hypothèses, ce sont celles de l'étendue-substance et de la création continuée. Aussi les réfutations des cartésiens se succèdent sans trêve ; celles de Wittichius (*Antispinoza,* 1690), de Poiret (*Fundamenta atheismi eversa,* dans la deuxième édition des *Cogitationes rationales,* 1685), de Régis (*Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu,* à la suite de l'*Usage de la raison et de la foi*)*,* du bénédictin François Lamy (*Nouvel athéisme renversé,* ou réfutation du système de Spinoza, tirée pour la plupart de la connaissance de la vérité et de l'homme, 1706).

Mais l'antispinozisme d'un Bayle, cet annonciateur de l'esprit critique et de la tolérance, n'est pas moindre que celui de Leibniz, de Malebranche, ou de Fénelon : combien y a-t-il de notes, dans son *Dictionnaire,* contre « l'athée de système », « le premier qui ait réduit en système l'athéisme », celui qui admet que Dieu est sujet de l'étendue et par conséquent divisible, celui qui nie le principe de contradiction en disant que Dieu est sujet des modes

contraires, qui nie la morale (car il ne faut pas dire : « Les Allemands ont tué dix mille Turcs, » mais : « Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs »). Et l'indignation de Bayle est passée à Voltaire et même à l'Encyclopédie ! Il fallut le mouvement romantique allemand pour rappeler l'attention sur Spinoza.

Il est vrai que Poiret, en son *De ficto Baylii adversus Spinozam certamine,* accusait cette indignation d'être feinte. De fait, dans la note O de son article, Bayle attribue l'origine du système de Spinoza aux objections que les manichéens tiraient de p.198 l'existence du mal contre l'unité du principe. Ces objections, remarquent-ils, sont sans valeur si, comme chez Spinoza, le principe est une cause nécessaire agissant selon l'infinité de sa puissance ; elles ont toute leur force, si ce principe est une nature providentielle : le cas du spinozisme lui permet donc surtout de mettre en valeur la force des objections du manichéisme. D'autres prétendues réfutations de Spinoza, celle du collégiant Jean Bredenburg (*Enervatio tractatus theologicopolitici,* Rotterdam, 1675), du comte de Boulainvilliers (*Réfutation des erreurs de Benoît Spinoza*) peuvent passer aussi pour des apologies déguisées, destinées à faire connaître la doctrine.

Bibliographie



CHAPITRE VII

MALEBRANCHE

I. — LA VIE ET LES ŒUVRES

@

p.200 Nicolas Malebranche, né à Paris en 1638, fit, sans goût, ses premières études de philosophie et de théologie, de 1654 à 1659, au collège de La Marche et à la Sorbonne ; il entra comme novice à l'Oratoire en 1660, fut ordonné prêtre en 1664, et, sauf quelques séjours en province, résida à l'Oratoire de la rue Saint-Honoré jusqu'à sa mort. On connaît le récit qui le montre, en 1664, découvrant la pensée et la méthode cartésiennes dans le *Traité de l'homme*, que de La Forge venait de publier, et ému par sa lecture jusqu'à être saisi de palpitations. Que le fait soit vrai ou faux, il est certain que, vers cette époque, la méditation des œuvres de Descartes a déterminé chez lui pour la philosophie un intérêt enthousiaste. En 1674 il publie le volume I de la *Recherche de la vérité*, suivi en 1675 du deuxième volume, puis d'un troisième volume d'*Éclaircissements* ; l'ouvrage eut, du vivant de Malebranche, plusieurs éditions. En 1676 paraissent les *Conversations chrétiennes*, abrégé de la doctrine, qui lui avait été demandé par le duc de Chevreuse. Les *Petites Méditations sur l'humilité et la pénitence* (1677) furent le point de départ d'une polémique avec Arnauld sur la grâce ; Malebranche développa sa théorie de la grâce dans son *Traité de la nature et de la grâce* (1680) que réprouvèrent également Bossuet et le janséniste. « Pulchra, nova, falsa »,

écrivait Bossuet sur son exemplaire ; et Fénelon, d'accord avec lui, publiait p.201 la *Réfutation du système du P. Malebranche sur la Nature et la Grâce*, tandis que Bossuet le réprimandait publiquement dans l'oraison funèbre de Marie-Thérèse Arnauld, de son côté, commençait par attaquer ses thèses philosophiques dans son livre *Des vraies et des fausses idées*, qui fut suivi d'un fort grand nombre de répliques et de dupliques ; et d'autre part, il citait Malebranche en cour de Rome, et arrivait à faire mettre son livre à l'index en 1690. Cependant, Malebranche défendait ses idées en publiant le *Traité de morale* (1683), les *Méditations chrétiennes* (1683), et les *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688). En 1697, il écrivit un petit *Traité de l'amour de Dieu*, qui le mettait du côté de Bossuet dans la fameuse querelle du quiétisme. Les rapports qu'il eut avec un évêque missionnaire en Chine, M. de Lionne, furent l'occasion de son opuscule : *Entretien entre un philosophe chrétien et un philosophe chinois sur l'existence de Dieu* (1707). Enfin, en 1714, le livre de Boursier, *L'action de Dieu sur la créature* attira une réponse de Malebranche dans son dernier ouvrage, les *Réflexions sur la Prémotion physique*. Il mourut en octobre 1715.

II. — PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

@

« C'est un caractère uniforme qu'il a soutenu dans l'orage comme dans le calme [46] », écrit de lui le P. Lelong après sa mort. Son style est aussi d'une lumière toujours égale ; vif et pur, il excelle en particulier à peindre, sans ironie et sans âpreté, sans rien chercher que le ton juste, les travers intellectuels des hommes, surtout ceux des hommes d'études, et aussi le danger des « imaginations fortes » qui

s'emparent des esprits faibles par la seule vivacité de leurs images, et sont causes de toutes les superstitions : l'érudition qui fait appel à l'autorité, p.202 l'imagination qui s'impose par sa force, ce sont les deux grands ennemis de Malebranche. Sa pensée est inflexible ; il ne cède pas plus devant Bossuet que devant Arnauld ; et tous ses ouvrages sont le commentaire toujours renouvelé des mêmes thèmes.

Il n'y a rien, selon Malebranche, qui, médité comme il faut, ne nous ramène à Dieu ; telle est la somme de sa philosophie : philosophie essentiellement religieuse, ou plutôt dans laquelle la vie selon la raison n'est qu'une partie de la vie religieuse. Considérons ses thèses les plus célèbres : la théorie des causes occasionnelles nous montre qu'il n'y a d'action efficace que celle de Dieu, et que nous sommes dupes de notre imagination, lorsque nous attribuons une efficace, quelle qu'elle soit, aux créatures ; d'après la théorie de la vision en Dieu, Dieu est notre seule lumière, si bien que, dans toute connaissance, fût-ce celle des corps matériels, nous ne sommes en rapport qu'avec Dieu ; la méditation nous apprend que l'amour de soi, loin de détacher l'homme de Dieu, le conduit, lorsqu'il est éclairé, à l'amour de Dieu. Le système de Malebranche est comme une vaste conversion, par laquelle toutes choses, devenues transparentes à l'esprit, nous laissent voir que nous dépendons de Dieu seul. « Dieu est partout tout entier, dit saint Augustin, et c'est pourquoi on peut se souvenir de lui. L'homme se rappelle assez pour se tourner vers le Seigneur comme vers la lumière par laquelle il est touché en quelque manière même lorsqu'il s'en écarte. » Des pensées de ce genre étaient l'objet des méditations constantes dans l'Oratoire. Le P. André Martin (Ambrosius Victor) avait, en son *Sanctus Augustinus : de existentia et veritate Dei* (1653), rassemblé tous les textes du saint sur cette vérité éternelle, identique à Dieu, incréée ; immense, infinie, supérieure à toute intelligence créée, que les hommes étaient pourtant

capables de saisir soit dans les règles de la géométrie, soit dans les règles de la morale ; et il avait opposé cette théorie intellectualiste à la théorie sensualiste qui cherchait p.203 la vérité dans les images sensibles, et qui niait que l'homme pût atteindre en morale rien que des règles instables et aller au-delà de la connaissance des corps ou de ce qui leur ressemble.

Il n'y a pas, chez des esprits disposés de cette manière, de limite exacte où cesse la pensée philosophique et où commence la vie religieuse : c'est l'esprit de l'augustinisme de saint Bonaventure qui renaît. Pour apprécier justement cette intégration de la vie religieuse à la philosophie, il faut songer à cette affinité de l'augustinisme et du cartésianisme qui, à l'époque où parut la *Recherche de la vérité* (1674), datait déjà de loin : Descartes, avec plus de force que saint Augustin, séparait l'intellect des sens, ne trouvait de vérité que dans le premier et faisait débuter sa philosophie par une sorte d'ascèse qui isole l'esprit du monde sensible pour le laisser en face de Dieu et de lui-même. Certes Malebranche ne trouvait pas, dans l'Oratoire, comme on le croit souvent à tort, une sympathie universelle pour Descartes ; vers l'époque où il y entrait, les supérieurs prenaient bien des précautions pour que fût enseignée uniquement la doctrine d'Aristote, « la seule ordinaire et nécessaire aux écoliers [47] ». Mais ces précautions mêmes prouvent qu'il y existait un courant favorable aux vues idéalistes de Platon et de Descartes. Ce qui est certain, c'est la profonde admiration de Malebranche pour Descartes : il rétracta en 1673 la signature qu'il avait donnée, avec tout l'Oratoire, au formulaire anticartésien.

Pourtant il abandonne un certain nombre de doctrines cartésiennes ; il nie que Dieu soit créateur des vérités éternelles, que l'homme ait une idée de Dieu, qu'il ait une idée claire et distincte de son âme, que l'âme et le corps

soient unis par mutuelle interaction. On peut déjà remarquer combien ces négations concordent avec l'esprit général de l'augustinisme : la vérité est incréée et infinie, la liaison de l'âme à Dieu est immédiate et Dieu est irreprésentable par une idée, nous ne trouvons en p.204 nous qu'obscurité, lorsque nous nous replions sur nous-mêmes. Mais, d'autre part, elles ne concordent pas moins avec un trait général que nous avons marqué dans l'évolution du cartésianisme ; le seul type de l'idée claire et distincte est la notion de l'étendue, qui sert à fonder le mécanisme en physique : tout ce qui n'est pas étendue ou nombre n'est pas du ressort de l'entendement humain. C'est le point de vue de Malebranche, qu'il a très clairement exprimé vers la fin de sa carrière en jugeant l'ensemble de ses travaux et en s'opposant à Spinoza : « Démontrer, dit-il, c'est développer une idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement et *nous n'avons, ce me semble, d'idées assez claires pour faire des démonstrations que celles de l'étendue et des nombres*. L'âme même ne se connaît nullement ; elle n'a que le sentiment intérieur d'elle même et de ses modifications. Étant finie, elle peut encore moins connaître les attributs de l'infini... Pour moi je ne bâtis que sur les dogmes de la foi dans les choses qui la regardent, parce que je suis certain par mille raisons qu'ils sont solidement posés ; et si j'ai découvert quelque vérité théologique, je le dois principalement à ces dogmes [48]. » Nous voilà dûment avertis : en dehors des mathématiques et de la physique, il n'est rien de démontrable, parce que nous n'avons nulle idée claire où appuyer nos démonstrations ; c'est l'antipode de Leibniz, convaincu que les vérités métaphysiques sont démontrables.

Il s'ensuivrait que nous aurions devant nous un double aspect de la pensée de Malebranche, suivant que parle le théologien qui cherche, en s'inspirant des dogmes, l'économie divine de la nature et de la grâce, ou le savant

qui traite de physique et de mathématiques. Mais la chose est loin d'être aussi simple : on sait que le principal reproche adressé à Malebranche, par ses contemporains théologiens, Arnauld, Bossuet ou Fénelon, est d'avoir fait la part trop grande à la raison. Dès 1671, Rohault lui donne le p.205 conseil de ne pas choquer les gens en paraissant *miscere sacra profanis.* Mais, en se plaçant au point de vue propre de Malebranche, ce reproche a peu de sens. Toute la spéculation philosophique et religieuse de Malebranche est commandée par la thèse suivante : la raison, ou verbe intérieur qui éclaire les méditations du mathématicien et du physicien, est identique au Verbe, fils de Dieu qui s'incarne pour le salut des hommes et qui leur distribue les grâces divines. Cette identité se traduit, malgré des mystères incompréhensibles à l'esprit humain, par une analogie d'allure, en quelque sorte, entre vie et pensée religieuses, vie et pensée philosophiques. L'attention du savant est comme une prière que le Verbe exauce en illuminant son esprit par la vérité, de même que la prière amène la grâce. Les procédés de Dieu, dans la création, ne sont pas foncièrement différents du procédé méthodique par lequel l'homme comprend la nature : « Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, écrit-il, il faut comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples et passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que cette manière est plus simple et qu'elle aide l'esprit, mais encore parce que, Dieu agissant toujours avec ordre et par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages [49]. Et, dans une vue d'ensemble, il fait remarquer l'identité d'esprit entre la « philosophie nouvelle » et la religion : « La philosophie que l'on appelle nouvelle renverse toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes qui s'accorde parfaitement avec le premier principe de la religion

chrétienne. Car si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu ; cette philosophie nous fait connaître qu'il n'y a qu'une véritable cause [50].

Considérons brièvement les effets de cet esprit dans sa théologie proprement dite : elle a deux principes, au fond identiques : p.206 Dieu n'agit que par des volontés générales, et il agit par les voies les plus simples ; et c'est exprimer la même chose de dire que Dieu ne peut avoir d'autres vues en ses actions que lui-même ; en tout il est déterminé par « sa gloire » et ne veut que manifester ses attributs. On voit les conséquences de ce principe : la théologie chrétienne semble en effet admettre un certain nombre de volontés « particulières » au sens de Malebranche : Dieu, par exemple, se détermine à l'incarnation en suite du péché d'Adam et afin de racheter l'homme ; les miracles, qui s'opposent au cours ordinaire de la nature, semblent aussi manifester des volontés particulières ; il en est également ainsi de l'élection de ceux qui sont sauvés par la grâce. Or, dans sa manière de penser ces dogmes, Malebranche s'efforce de les expliquer, sans admettre en Dieu aucune volonté particulière : la création par exemple est, pour Dieu, un problème de maximum et de minimum : il s'agit d'obtenir le plus grand effet par les voies les plus simples, ce qui exclut toute fin particulière. L'incarnation du fils de Dieu est indépendante de la rédemption de l'homme ; la rédemption est son résultat et non sa fin ; l'incarnation aurait eu lieu, Adam n'eût-il pas péché, parce que, sans elle, le monde aurait été une production indigne de Dieu. Les miracles eux-mêmes rentrent dans l'ordre en ce sens que, objets d'une volonté particulière eu égard aux lois de la nature, ils rentrent dans les lois plus générales du Règne de la Grâce. Car (et c'est ce qui a le plus ému les théologiens du temps), la Grâce, elle aussi, a ses lois : il serait scandaleux d'admettre que le Règne de la Grâce fût subordonné au péché d'Adam, et que Dieu eût voulu un monde, dont une

des conséquences serait le péché, afin d'établir le Règne de la Grâce : il a voulu au contraire ce Règne de la Grâce, cette royauté du Christ, d'une volonté absolument générale, à laquelle est même subordonnée la volonté selon laquelle il a produit la nature.

On voit la tendance : supprimer du christianisme tout ce qui fait de la vision de l'univers un véritable drame, avec ses initiatives imprévisibles, tout ce qui en fait une histoire réelle avec p.207 ses accidents ; non pas pour cela l'absorber, comme nous l'avons vu faire si souvent, en une métaphysique où les événements du drame sacré deviennent les moments nécessaires de l'évolution d'une réalité divine, et où la physique ne peut pas être distincte de la théologie ; mais y faire pénétrer l'esprit cartésien, qui ne voit au fond de la réalité qu'une raison agissante avec méthode et selon sa propre initiative, et qui sait isoler les idées claires et distinctes qui donneront à l'homme une physique indépendante de la théologie.

Une difficulté subsistait : le péché originel, qui a transformé, selon la foi chrétienne, les conditions de vie de la nature humaine n'est-il pas une de ces initiatives imprévisibles, qui ne rentrent pas dans l'ordre ?

L'étude de l'âme, chez Malebranche, est dominée tout entière et dès le début par le dogme du péché originel ; et l'on risquerait de fort mal le comprendre, si l'on ne savait qu'il a toujours dans l'esprit l'idée de deux psychologies distinctes, celle d'Adam avant le péché, et celle d'Adam après le péché, qui est la nôtre. Celle-ci est caractérisée par la dépendance dans laquelle le corps tient l'âme, qui est devenue le jouet de l'imagination et des passions. C'est cette dépendance, dont nous avons l'expérience continuelle et que la *Recherche de la vérité* décrit dans le détail. Or, la raison nous dit que cette dépendance est contre l'ordre,

puisque l'âme est supérieure au corps en perfection : normalement le corps devrait obéir à l'âme. Ainsi « l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme notre raison nous dit qu'elles doivent être, et il est ridicule de philosopher contre l'expérience ». Le péché d'Adam et le dogme de sa transmission à tous les hommes expliquent seuls cette psychologie anormale et bouleversée qui est la nôtre. La domination du corps est l'effet du péché. Mais le péché n'a rien changé pourtant à l'ordre, et Malebranche va montrer que ce bouleversement est la conséquence des lois universelles elles-mêmes, sans que Dieu ait eu à modifier sa conduite envers l'homme après le péché.

III. — LA NATURE HUMAINE

@

p.208 Malebranche admet dans l'âme des facultés qui lui appartiennent, indépendamment de tout rapport avec le corps : c'est l'*entendement,* faculté de recevoir les idées, et l'*inclination,* qui est comme le mouvement naturel de l'âme. Comme nous n'avons pas d'idée claire et distincte de l'âme, ces deux facultés ne peuvent se comprendre que par analogie avec les modalités de l'étendue, seul objet d'idée claire et distincte ; l'entendement est à l'âme ce que la figure est au corps, l'inclination ce que le mouvement est au corps. Avant comme après le péché, ces facultés ne s'exercent pas sans être accompagnées de certaines modifications de l'âme qui sont dues à son union avec le corps. Il n'y a jamais d'intellection qui ne soit accompagnée d'images provenant des sens, pas plus qu'il n'y a d'inclinations sans passions, les passions étant aux inclinations comme les sens à l'entendement pur. Les

inclinations sont les mêmes chez tous, de même que l'entendement ; il y a au contraire, selon les individus, une immense variété de passions comme de sensations. Avant le péché, l'imagination est au service de l'entendement, comme les passions sont au service des inclinations restées droites. On sait que, dans la psychologie cartésienne, l'image avait un double rôle : tantôt elle est une cause d'erreur, comme lorsque les sens nous trompent sur la distance du soleil ; tantôt elle est un auxiliaire de l'intellect, qui se sert, par exemple, de lignes droites pour représenter des quantités abstraites ; Malebranche se réfère à un état où, avant la chute, elle était toujours un auxiliaire et où l'homme, capable de diriger son attention à son gré, savait écarter les sensations inutiles ou nuisibles.

Il en est de même des passions : la passion suppose avant elle une détermination de l'inclination ou volonté vers un objet que l'entendement lui représente comme bon, ou vers l'objet p.209 contraire à celui que l'entendement lui représente comme mal, détermination accompagnée de sentiments d'amour, de désir ou d'aversion. Alors seulement naît la passion ; en vertu de l'union de l'âme et du corps, les esprits animaux se meuvent de façon à mettre le corps dans la disposition qu'il faut pour se joindre au bien ou pour éviter le mal ; et de ce mouvement naît dans l'âme une émotion accompagnée de sentiments d'amour ou de haine bien plus vifs que ceux qui suivaient la simple inclination ; les passions sont donc de l'ordre de la nature ; et, avant le péché, elles n'avaient d'autre rôle que de renforcer les inclinations droites, mais elles renforceront de même et selon les mêmes lois les inclinations devenues mauvaises et dépravées.

Le péché ne crée donc pas l'union de l'âme et du corps, dont les lois restent identiques avant comme après la chute ; mais il a pour effet de changer cette union en

dépendance. Il s'ensuit que l'entendement, bien qu'il n'ait pas participé au péché, qui est un résultat de la libre initiative de la volonté, sera pourtant atteint par lui, dans la mesure où son exercice dépend de l'attention, qui est une faculté de la volonté ; tout en ne perdant aucune de ses idées claires et distinctes, il sera sans cesse submergé par le flot des images. C'est cet état que dépeint Malebranche dans la *Recherche de la vérité*, dont cinq livres sur six sont consacrés à chercher les causes d'erreurs dans les sens, l'imagination, l'entendement, les inclinations et les passions.

L'homme asservit aux sens ses jugements sur les choses matérielles ; il croit à tort que les sens lui donnent les qualités réelles des choses, alors qu'ils expriment les rapports des choses à notre propre corps. L'imagination dépend d'abord de la constitution du cerveau ; des fibres trop délicates, comme chez les femmes, interdisent toute application d'esprit, parce qu'elles ne peuvent pas résister à l'envahissement des images ; les fibres de vieillards, trop dures, ne permettent pas aux nouvelles images de se fixer ; le vieillard est dominé par son passé. L'imagination p.210 dépend encore de propriétés acquises par le cerveau : les esprits animaux suivent plus aisément les routes qu'ils ont déjà suivies : d'où cette sorte d'inertie spirituelle qui nous donne l'illusion de retrouver dans les choses nouvelles celles que nous connaissons déjà ; d'où l'absurde respect de l'antiquité, fondé sur les premières et ineffaçables impressions de l'éducation. Enfin l'homme qui a une imagination faible est dans la dépendance des hommes à imagination forte ; il est entraîné par les poètes, par les orateurs, les écrivains, les simples conteurs qui lui imposent images et croyances. L'entendement, lui aussi, a ses erreurs, lorsqu'il ne domine pas les images ; elles consistent surtout à réaliser des abstractions, à introduire dans les choses

toutes les puissances et forces occultes, que la scolastique prend pour des explications.

Pour l'inclination, sa dépravation est, par le péché originel, le fondement de toutes nos erreurs. Inclination, volonté, amour, pour Malebranche c'est tout un : ce mouvement de l'âme, pas plus qu'aucune autre faculté d'âme, n'est saisi par idée claire et distincte ; mais on comprend que Dieu, ayant en lui-même sa fin, n'a pu donner à l'âme d'autre impulsion que vers l'ordre universel, vers le bien en général. « Le désir de la béatitude formelle ou du plaisir en général est le fond ou l'essence de la volonté en tant qu'elle est capable d'aimer le bien. » Cette impulsion renferme en elle-même l'amour de soi : « Dieu veut que nous voulions la perfection de notre être par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre immuable. » Dans les controverses théologiques sur le quiétisme, Malebranche prend nettement parti contre les partisans de l'amour désintéressé, qui prétendent que l'amour véritable de Dieu exclut l'amour de soi. Au contraire, l'amour de Dieu a sa racine dans l'amour de soi. « Par cet amour [naturel que Dieu met en moi pour moi], lorsque j'en use bien, au lieu de me plaire à moi-même comme le sage des stoïciens, je ne cherche que lui, je ne tends qu'à lui. » Le mauvais usage de cet amour est justement le péché : puisque Dieu a donné à l'homme p.211 un mouvement qui le porte vers le bien universel, il a toujours de la force pour aller au-delà des biens particuliers que lui présente son entendement ; mais supposons qu'il arrête la volonté à ce bien particulier, c'est alors qu'il pèche : le péché est donc une sorte de défaillance de la volonté qui n'use pas de tout son pouvoir : alors au véritable amour de soi se substituent l'amour-propre et la concupiscence : l'homme détourne vers un bien particulier la force qui lui avait été donnée pour le bien universel. L'homme est libre de suivre l'impulsion divine ; il est libre aussi de l'arrêter et de la dévier : en aucun des deux cas,

cette liberté n'est la création d'une force ; car on sait que, en physique cartésienne, la déviation d'un mouvement n'exige aucune force supplémentaire.

Parmi ces inclinations déviées, génératrices d'erreurs, se trouvent surtout le désir de la science qui nous pousse à dépasser les bornes de notre esprit, le désir de paraître savant, qui produit le goût du paradoxe, et aussi les amitiés particulières qui nous font approuver sans critique les pensées d'autrui.

A défaut d'une idée claire et distincte de l'âme, le dogme du péché originel permet donc à Malebranche d'obtenir, dans la psychologie, un résultat analogue à celui auquel Descartes arrive en physique : grâce à l'idée claire et distincte de l'étendue, Descartes substitue à l'enchevêtrement des qualités sensibles, une physique mécaniste où l'esprit procède par ordre : grâce au dogme du péché originel, Malebranche se réfère, pour comprendre les complications désordonnées de notre vie intérieure, à une psychologie normale où les rapports de l'âme avec Dieu et avec le corps sont définis selon l'ordre naturel des choses : l'âme est alors sujette de Dieu et elle domine le corps. Ce dogme lui sert donc, comme tous les autres, à introduire ordre et raison dans son interprétation de l'univers.

De cette conception de la nature humaine dépend entièrement sa morale. « La morale démontrée et expliquée par principes est à la connaissance de l'homme ce qu'est la connaissance p.212 des lignes courbes à celle des lignes droites », ce qu'Apollonius et Archimède sont à Euclide. Les mathématiques ont leur source dans les rapports de grandeur, que l'esprit contemple dans le Verbe divin ; la morale dérive de la contemplation de rapports de perfection, qui ne sont pas moins immuables et certains que les rapports de grandeur : je puis voir aussi clairement que 2 et

2 font 4, et que l'esprit est supérieur à la matière ou qu'une bête est plus estimable qu'une pierre et moins qu'un homme. La vertu morale a son point de départ dans un effort d'attention, rendu difficile par le péché et peut-être impossible sans la grâce, qui nous permet de voir l'ordre immuable des perfections et d'y conformer notre conduite, comme Dieu y conforme la sienne ; la difficulté est de « suspendre toujours son consentement jusqu'à ce que la lumière paraisse ». Un acte ne sera méritoire et ne nous justifiera devant Dieu que lorsqu'il aura été accompli par un amour de l'ordre, fondé sur la vision des rapports de perfection. L'amour de l'ordre est commun à tous les hommes, et il subsiste même chez les plus grands pécheurs ; c'est donc notre vision de l'ordre, qui est rendue impossible par la dépravation de nos inclinations ; et seule la méditation intérieure, avec la suspension de l'action qui y est liée, peut lutter contre cette dépravation.

Les vertus cardinales sont donc la force et la liberté d'esprit ; la force qui consiste « à travailler de l'esprit pour gagner la vie de l'esprit », c'est-à-dire à ne pas se laisser conduire par le sentiment, mais à atteindre des idées claires ; la liberté, qui consiste, entendant de toutes parts les jugements du monde, à « rentrer en soi-même à tout moment, pour écouter si la vérité intérieure tient le même langage ». Vertus bien différentes des fausses vertus des païens : « Celui qui souffre les outrages qu'on lui fait n'est souvent ni modéré ni patient. C'est sa paresse qui le rend immobile et sa fierté stoïcienne qui le console. » La croyance intime de Malebranche, c'est que l'effort de volonté est impossible sans la méditation de l'ordre, comme, dans les sciences, tout le travail de l'entendement reste infécond sans la méthode.

IV. — LES CAUSES OCCASIONNELLES

@.

p.213 Il y a, on l'a vu, bien des cartésiens qui sont arrivés, avant Malebranche, à la théorie des causes occasionnelles. Considérer le corps physique comme identique à la simple étendue, c'était dire que la force mouvante n'appartenait pas au corps, puisqu'elle n'est pas contenue dans la notion de l'étendue : de fait, Descartes met en Dieu la cause première du mouvement, et, adoptant la thèse de la création continuée, il admet que, à chaque moment du temps, cette action divine devait se renouveler. D'autre part, dans la substance, conçue à la manière cartésienne, les modes (idée ou sentiment dans la pensée, mouvement dans l'étendue) impliquent toujours la substance, mais la substance n'implique jamais l'existence effective de tel ou tel mode ; cette existence est donc due à une cause efficace qui est étrangère à la substance ; celle-ci (à la différence de la substance d'Aristote ou de Leibniz) reçoit ses modes sans les produire. Enfin la distinction de l'âme et du corps, telle que la présente Descartes, rend inintelligible toute espèce d'interaction entre ces deux substances, et la correspondance qui existe entre elles, dans les sensations, les passions ou l'acte volontaire, exige l'appel à une cause supérieure à l'une et à l'autre. Plus profondément encore, il faut dire que le type de l'intelligibilité mathématique consiste en des rapports constants, qui ne contiennent en eux l'idée d'aucune puissance efficace.

Ce sont toutes ces raisons que fait valoir Malebranche contre la croyance vulgaire à des puissances efficaces dans les créatures. Car nous ne pouvons juger d'une chose que par son idée, et il est assez clair que l'étendue n'enveloppe aucune force mouvante ni aucune force capable de produire

des modifications en l'âme. Mais Malebranche va plus loin dans son analyse : considérant en elle-même l'idée de cause efficace ou de puissance d'agir, il montre que cette notion renferme quelque chose de divin ; car p.214 « la cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire ». Or, telle est, seule, la volonté d'un être tout puissant. Au fond toute causalité véritable est créatrice : dire que le corps peut se modifier par sa propre force c'est dire qu'il est capable de se créer avec des modifications différentes de celles que Dieu a voulu lui donner.

La croyance à l'efficace des causes naturelles est donc l'origine du paganisme dont la doctrine d'Aristote n'est qu'une forme. Remarquons que, grâce à cette analyse seule, Malebranche peut nier toute causalité efficace dans l'âme, bien qu'il n'ait pas d'idée claire de cette substance ; et même, allant bien plus loin que ses devanciers, il lui refuse non seulement tout pouvoir sur le corps, mais tout pouvoir sur elle-même (on a vu plus haut que la liberté n'était pas un vrai pouvoir de l'âme), mettant ainsi sur le même plan l'exigence philosophique d'intelligibilité et la notion religieuse de l'impuissance de la créature.

L'affirmation que Dieu seul est cause efficace n'est pas encore la théorie des causes occasionnelles, mais sa condition. Une pareille affirmation, chez des théologiens musulmans du IXe siècle [51], introduisait dans l'univers la discontinuité et l'arbitraire. Mais le Dieu de Malebranche est un Dieu qui aime l'ordre et procède par les voies les plus simples ; il agira donc par décrets immuables, et selon des lois universelles. Ces lois produiront d'ailleurs des résultats très variés, exactement comme une fonction mathématique, en restant identique à elle-même, prendra autant de valeurs différentes que l'on donne de valeurs à la variable. Ici la variable c'est tel ou tel événement particulier, par exemple

la rencontre de deux corps qui se choquent en telles ou telles conditions : la constante, ce sont les lois de communication des mouvements, en vertu desquelles les corps doivent prendre, à ce moment, des vitesses et une direction déterminées : on dit alors que le choc est la *cause occasionnelle* ou *naturelle* p.215 du mouvement. Une *cause naturelle* n'est donc pas une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle et qui détermine l'auteur de la nature à agir de telle ou telle manière, en telle ou telle rencontre : Dieu accommode d'une manière constante l'efficace de son action à l'état de sa créature ; et c'est là tout ce que demande l'expérience, qui n'exige pas du tout une puissance d'agir dans la nature mais seulement une liaison constante entre ses modalités.

Il est clair que, pour découvrir cette liaison constante, l'expérience est indispensable. Dire que Dieu a une volonté constante, ce n'est pas dire encore quelle est cette volonté. Ces lois, chez Descartes, étaient déduites de la règle de la conservation du mouvement, règle appuyée elle-même sur ce principe « que l'action du créateur devait porter le caractère de son immutabilité ». « Cependant, dit Malebranche, l'expérience nous a convaincus que M. Descartes s'est trompé, non que le principe métaphysique de son opinion soit faux, mais parce que la conclusion qu'il en tire n'est pas véritable, quoiqu'elle paraisse d'abord extrêmement vraisemblable. » (*Recherche*, t. II, p. 397.) Ainsi Malebranche, sur les critiques de Leibniz, a changé, en 1698, les lois du choc, que, dans la première rédaction de la *Recherche*, il appuyait sur le principe de conservation du mouvement.

La notion de cause occasionnelle est donc liée d'une manière étroite chez Malebranche à celle de loi ; lorsque, parlant de l'union de l'âme et du corps, Malebranche dit que Dieu a établi, dans la sensation ou la passion, certaines

modifications du corps, causes occasionnelles de certaines modifications de l'âme, ou dans la volonté, certaines pensées causes occasionnelles de certains mouvements, il enseigne par là même l'existence de lois de l'union de l'âme et du corps, et ce sont ces lois qu'il cherche à déterminer dans les recherches psychophysiologiques, si importantes dans son œuvre. Il y a plus : en l'âme, une pensée est la cause occasionnelle d'une autre pensée, et il y a donc aussi p.216 dans l'âme des lois constantes : de ces lois Malebranche en indique une, celle qui veut que l'effort d'attention s'accompagne de la perception des idées claires. Enfin, en matière de grâce, nul homme n'est justifié par lui-même mais en vertu du mérite que lui a conféré la grâce : mais ses actions (prières ou bonnes œuvres) sont les occasions auxquelles, suivant certaines lois d'ailleurs inconnues de nous, Dieu a accordé cette grâce.

L'occasionalisme, bien loin de supposer, selon le reproche de Leibniz, un « perpétuel miracle », est donc inséparable d'un déterminisme dont les lois fixent avec rigueur la série des événements [52].

V. — LA NATURE DE LA CONNAISSANCE ET LA VISION EN DIEU

@

Il n'est pas de philosophe inspiré de Descartes qui n'ait traité des « genres de la connaissance » ; mais, comme l'a fait Spinoza, prenant l'idée claire et distincte comme le type de la connaissance parfaite, on considérait toute autre connaissance comme une idée obscure et confuse. Sur ce point, Malebranche a grandement innové ; la notion d'idée

obscure et confuse, la thèse que tout ce qui n'est pas connaissance par idée claire et distincte est connaissance par idée obscure et confuse ne se rencontrent point chez lui ; tout ce qui n'est pas connu par idée claire et distincte n'est pas connu du tout par idée. Il y a là une critique implicite du cartésianisme, qui suppose une notion de l'idée assez différente de celle de Descartes : pour Descartes, les idées étaient les « images » des choses, qui contenaient « objectivement » ce que les choses contenaient « formellement », l'existence objective étant d'un degré inférieur à l'existence formelle. Malebranche ne veut plus d'une pareille distinction qui lui paraît obscure ; le seul sens qu'il donne au p.217 mot *idée,* c'est le sens platonicien d'archétype et de modèle ; et c'est en ce sens seulement que les idées représentent les choses, si bien que l'on doit juger des choses d'après leurs idées. Il était dès lors inévitable que Malebranche admît trois manières de connaître qui ne fussent pas sur la même ligne : la connaissance des choses par elles-mêmes, comme celle que nous avons de Dieu ; car Dieu n'a évidemment pas d'archétype, et l'infini ne peut se voir qu'en lui-même ; la connaissance par conscience ou sentiment intérieur, celle que l'on a de « toutes les choses qui ne sont pas distinguées de soi », la seule que nous ayons de notre âme : enfin la connaissance que nous avons des choses par leurs idées, connaissance qui convient exclusivement aux choses différentes de nous, et inconnaissables par elles-mêmes ; c'est celle que nous avons des corps de la nature ; entendons bien que la connaissance des corps dont parle ici Malebranche n'est pas la connaissance raisonnée du physicien, mais la perception vulgaire des corps extérieurs.

Si les idées sont les archétypes des choses qu'elles représentent, Malebranche devait arriver inévitablement à la célèbre thèse de la *vision en Dieu* : les idées en effet ne peuvent être ces espèces voltigeantes dont Démocrite a fait

un intermédiaire entre le corps et l’âme. Les idées ne sont pas non plus des créatures de l’âme ; car l’idée, dès que l’on n’est plus prisonnier des sens, apparaît comme une réalité bien plus véritable que la chose matérielle qu’elle représente : elle a des propriétés, que l’esprit découvre en elle, et qui en quelque sorte lui résistent ; l’idée du carré et l’idée du cube sont deux choses réellement différentes ; faire dépendre ces réalités d’un acte créateur de l’esprit, ce serait lui donner la toute-puissance de Dieu. On ne peut dire non plus que ces idées sont innées dans l’âme ; car, dans la suite de nos perceptions, elles apparaissent à l’âme l’une après l’autre ; et, en admettant qu’elles soient toutes présentes en elle, il faudrait lui donner encore le pouvoir de choisir dans ce chaos. Reste, par élimination, une seule p.218 hypothèse possible, c’est qu’elles soient vues en Dieu : Dieu a en effet en lui les idées de tous les êtres qu’il a créés ; de plus l’âme humaine est unie immédiatement à Dieu, et elle ne perçoit jamais l’être particulier et déterminé que comme une limitation en l’être infini ; enfin Dieu agit par les voies les plus simples en nous découvrant en lui l’idée d’un corps extérieur à l’occasion de l’impression que ce corps produit, extérieurement, sur mon propre corps.

La vision en Dieu fut le sujet d’une polémique ardente avec les cartésiens, Arnauld et Régis ; car c’est toujours au nom de Descartes que l’on critique ici Malebranche. Arnauld, assez mal disposé pour les thèses de Malebranche sur la grâce, laisse pourtant sans réponse son *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680), que Malebranche lui avait fait connaître dès l’année précédente ; et sa polémique débute par le livre *Des vraies et des fausses idées* (1683), contre la vision en Dieu ; en 1685, seulement, il attaque le système de la grâce. Régis ayant soutenu l’opinion d’Arnauld dans son *Système de philosophie*, une discussion sur les idées s’engage entre lui et Malebranche, en 1694. Dans la longue série de répliques et de dupliques, les mêmes arguments

reviennent souvent. Entre Malebranche et ses adversaires, il y a un postulat commun qui vient de Descartes ; Arnauld l’énonce ainsi : « Il est très vrai que ce sont nos idées [et non pas les corps] que nous voyons immédiatement et qui sont l’objet immédiat de notre pensée. » Nul ne songe à nier que la connaissance des corps se fait par idée. Il s’agit seulement de déterminer la nature et l’origine de ces idées. Selon Arnauld, l’idée d’un objet n’est pas différente de la perception qu’en a l’âme ; l’objet connu est identique à l’acte par lequel on le connaît ; cette chose unique qu’est la perception-idée a seulement deux rapports, l’un à l’âme qu’elle modifie (perception) ; l’autre à la chose perçue en tant qu’elle est objectivement dans l’entendement (idée), l’existence objective désignant la p.219 manière dont « les objets ont accoutumé d’être dans l’esprit », « manière d’être beaucoup plus imparfaite que n’est celle par laquelle l’objet est réellement existant ». Or, la perception, Malebranche l’accorde, est une modification de l’âme ; l’idée est donc aussi une modification de l’âme. Dès lors, l’origine de ces idées s’explique suffisamment par la faculté de voir les corps, avec laquelle Dieu a créé notre âme. Quant à la vision en Dieu, elle renferme une très grande difficulté, puisqu’elle force à admettre qu’il y a en Dieu autant d’idées particulières qu’il y a de corps, chacun avec leurs modalités contingentes.

Sur ces deux points, Malebranche répond : au premier par la distinction de la perception et de l’idée, au second par la théorie de l’étendue intelligible.

La différence entre l’idée et la perception, écrit Malebranche à Régis, me paraît aussi claire « que celle qui est entre nous qui connaissons et entre ce que nous connaissons ». Or, le contraste est frappant ; nous qui connaissons, nous n’avons de nous-même aucune idée claire et distincte ; nos modalités, telles que le plaisir et la

douleur, telle même que la perception que nous avons de nos idées, nous sont à nous-mêmes obscures ; la substance de l'homme, loin de l'éclairer, lui est inintelligible. Ce que nous connaissons au contraire, l'idée, est clair et distinct ; et je la connais comme distinguée de l'âme ; je connais par exemple l'idée d'un carré, avec ses propriétés, comme distincte de moi-même, ce qui serait impossible si elle était un mode de mon âme, puisque l'on ne peut saisir le mode sans la substance. Pour que la thèse d'Arnauld fût démontrée, il faudrait donc l'impossible, voir l'idée dans l'âme aussi clairement que la rondeur dans l'étendue.

La réponse à la première question est d'ailleurs solidaire de la réponse à la seconde : car, si l'on peut démontrer que l'âme perçoit réellement, non pas, comme le pense Arnauld, des corps finis, limités et contingents, mais bien une étendue intelligible infinie, il s'ensuivra que l'idée est à l'âme comme l'infini est au p.220 fini ; l'âme, qui est finie, n'a aucune capacité de produire un mode tel que l'étendue intelligible qui est infinie. « Ce qui est fini n'a pas assez de réalité pour se représenter l'infini. »

Cette raison n'a de valeur que si le véritable objet de la perception des corps est constitué non par autant d'idées particulières qu'il y a de corps, mais par une idée unique, celle de l'*étendue intelligible.* Pour comprendre ici la pensée de Malebranche, il est indispensable de rappeler que, selon Descartes, l'étendue est antérieure aux corps singuliers, qui n'en sont que des limitations ; en physique aussi bien qu'en géométrie, le corps se détermine par une limite en une étendue préexistante. Notre connaissance du monde physique ne va donc pas des parties au tout ; elle ne consiste pas à juxtaposer les uns aux autres des corps finis dont le monde est la somme ; elle va du tout aux parties ; elle ne peut commencer que par l'infini. D'ailleurs c'est là, selon Malebranche, une sorte de loi universelle de la

connaissance : toute connaissance particulière se dégage, en quelque sorte, d'un fond d'infini qu'elle détermine ; ainsi une idée générale n'est pas du tout le résultat d'une sommation d'idées particulières puisqu'elle convient à une infinité de telles idées ; elle implique donc, en dehors des idées particulières qui en sont comme les exemples, l'idée d'être universel ou infini qui se répand en quelque sorte sur les idées particulières ; cette généralité ne peut être tirée de nous-mêmes, qui sommes des êtres particuliers : La perception des corps extérieurs obéit donc à une règle générale, en s'appuyant sur la vision de l'étendue intelligible, qui, selon la physique cartésienne, constitue l'archétype du monde des corps, l'idée que, seule, nous devons consulter pour savoir ce qu'ils sont ; là, comme en toute connaissance, la pensée de l'infini précède toujours, ne pouvant d'ailleurs exister que grâce à l'union immédiate de l'âme à Dieu. Non pas certes que l'âme comprenne l'infini : on peut percevoir l'infini sans le comprendre ; c'est-à-dire que le corps particulier se limite pour nous dans une étendue que nous percevons, elle, p.221 sans limites, mais dont l'infinité positive n'est pas pour cela appréhendée.

Mais la thèse épistémologique se double, par force, d'une thèse théologique, qui va être l'occasion de nouvelles attaques ; l'étendue intelligible n'est pas une créature, puisqu'elle est infinie ; elle est donc en Dieu. Mais si tout ce qui est en Dieu fait partie de son essence, voir l'étendue intelligible, c'est voir l'essence même de Dieu : conséquence inacceptable mais nécessaire que ses adversaires opposent à Malebranche. Il y répond en utilisant une notion de l'infini, dont l'esprit est tout emprunté aux mathématiques. Dans la science du XVIIe siècle, la notion de l'infini est devenue une notion relative : il y a des infinis de différents ordres dont l'un n'est infini que par rapport à l'autre : une ligne finie, par exemple, peut passer pour une somme infinie de lignes

infinitésimales : le mot *infini* ne désigne donc pas forcément le tout de la réalité. Dieu seul n'est pas infini de cet infini relatif, puisqu'il contient tout être ; il est, considéré en lui-même, infiniment infini. Mais l'étendue intelligible est simplement l'archétype des corps, et, par conséquent, Dieu n'y est pas considéré en lui-même, mais uniquement dans sa relation aux créatures matérielles possibles. Nous ne voyons donc pas, en la voyant, l'essence de Dieu : « Qui dit essence, dit l'être absolu [infiniment infini] qui ne représente rien de fini », tandis que nous ne voyons que la substance de Dieu « prise relativement aux créatures ou en tant que participable par elles ».

Il reste, dans la thèse de la vision en Dieu du monde intelligible, une singularité qui a frappé les contemporains. Descartes n'était arrivé à poser l'étendue comme principe de sa physique qu'en écartant, par le doute méthodique, les perceptions sensibles : cette connaissance toute intellectuelle, par la notion de l'étendue, excluait donc la perception commune. Mais ce que Malebranche veut expliquer, c'est précisément cette perception commune : or, si l'étendue intelligible peut être le principe de la connaissance intellectuelle en physique, on voit mal comment p.222 étant une, continue, sans aucune variation ni modification, et privée de toutes propriétés sensibles, elle pourrait produire cette variété de perceptions qui nous fait voir une multitude de corps séparés, et doués de qualités sensibles qui les distinguent. La réponse de Malebranche consiste à faire l'opération inverse de celle qu'avait faite Descartes. Celui-ci avait, par analyse, isolé l'étendue du reste de la perception sensible. Malebranche considère à part ces deux choses ; d'abord l'étendue, ensuite les sensations de couleur, odeur, etc., qui, prises en elles-mêmes, en tant que qualités, ne contiennent rien d'étendu ; il appuie sur leur opposition : l'étendue est l'objet d'une idée ; les sensations, au contraire, sont purement et

simplement des modalités de l’âme, des sentiments qui ne nous font rien connaître : en vain, par exemple, s’adresserait-on à la sensation du son pour savoir réellement ce qu’est le son ; l’acoustique laisse de côté toute sensation sonore pour y substituer l’étude de rapports mathématiques intelligibles. Si les sensations-sentiments ne nous donnent aucune connaissance des choses, elles sont liées selon des lois précises (lois de l’union de l’âme et du corps) aux états de notre corps et à ses rapports avec les corps extérieurs ; si bien que ces corps sont les causes (occasionnelles) de nos sensations ; ces lois, établies dans l’intérêt de la conservation du corps, avertissent l’âme des dangers qu’il peut courir.

La dissociation étant ainsi faite, plus rigoureusement encore que chez Descartes (puisque la sensation est non plus une connaissance confuse, mais n’est pas une connaissance du tout) il reste à voir comment les deux éléments s’unissent pour produire la perception extérieure. La perception du corps est d’abord celle d’une figure intelligible dans l’étendue intelligible, Dieu appliquant diversement l’étendue intelligible à notre esprit, à l’occasion des divers rapports entre notre corps et les corps extérieurs : les modalités de l’âme ou sensations, produites au même moment, s’étendent dans les corps, chaque étendue limitée pouvant d’ailleurs contenir plusieurs qualités sensibles p.223 qui, en quelque manière, s’interpénètrent, parce que la propriété d’être étendue n’appartient essentiellement à aucune d’entre elles.

« L’homme ignore souvent ce qu’il pense savoir, et il connaît bien certaines choses dont il s’imagine ne pas avoir d’idées. » La perception des corps en est une preuve : on s’imagine qu’elle nous fait connaître un monde extérieur, alors qu’elle nous met en relation seulement avec l’archétype de ce monde en Dieu, et avec les modalités de

notre âme. Il s'ensuit que l'existence du monde extérieur n'est nullement donnée ; cette existence ne peut davantage être démontrée comme celle d'une cause de nos sensations, puisque nous ne saisissons d'autre efficacité que celle de Dieu ; elle n'est établie que par la révélation des livres saints.

Ce doute final a été l'occasion de la dernière polémique de Malebranche, dans sa correspondance (1713-1714) avec Mairan, qui veut réduire sa thèse à celle de Spinoza. « La principale cause des erreurs de cet auteur, écrit Malebranche, vient, ce me semble, de ce qu'il prend les idées des créatures pour les créatures mêmes, les idées des corps pour les corps et qu'il suppose qu'on les voit en eux-mêmes. » Or, si erreur il y a, Malebranche la commet, selon Mairan, puisqu'il ne peut faire voir entre l'étendue intelligible qui est en Dieu, et les corps matériels étendus d'autre distinction que celle qu'il y a entre l'attribut de Dieu et le mode chez Spinoza. « Il ne faut pas, écrit-il, se laisser éblouir par le mot d'intelligible ; les essences des choses sont purement intelligibles », et il n'y a vraiment nulle distinction entre l'étendue qui est renfermée dans le concept de corps et l'étendue appelée intelligible ; « les noms d'essence représentative, de participable par les corps et d'archétype des corps, qui semblent sauver ou adoucir la conséquence, étant bien entendus, se réduisent à ceux de la substance des corps ».

Rien ne fait pénétrer plus à fond dans le système de Malebranche que cette critique de Mairan. Pour Arnauld ou Régis, une idée est essentiellement représentative ; son être se p.224 borne à l'être objectif, à l'être d'une image des choses. Pour Malebranche, l'idée étant un archétype divin est intelligible en soi, mais n'est pas essentiellement représentative ; elle le devient seulement, s'il arrive que Dieu, par sa volonté, veut créer des êtres d'après ce

modèle ; mais cette volonté même ne peut nous être connue que par révélation. La connaissance que nous avons des corps, la connaissance physique, étant celle de la seule idée d'étendue, est donc tout à fait indépendante de la connaissance de leur existence, et elle est complète sans cette connaissance.

Cette théorie nous détache du dernier lien qui paraissait lier l'esprit à autre chose qu'à Dieu. L'esprit n'a plus à se plier à la contingence d'une existence indépendante de lui. Les résistances qu'il rencontre ne sont qu'en lui-même. C'est en lui que s'opposent le connaître et le sentir, les idées et les sentiments, la vérité intérieure qui est immuable et l'inspiration personnelle qui change à tout moment, l'évidence de la lumière naturelle et la vivacité de l'instinct. Les premiers d'entre ces termes désignent les facultés de l'esprit qui nous conduisent à la vérité, les seconds celles qui nous ont été données pour la conservation de notre corps. L'erreur de l'homme est de les confondre ; la tâche du philosophe est de les distinguer toujours plus nettement.

VI. — LES MALEBRANCHISTES

@

Malgré des adversaires puissants, la philosophie de Malebranche eut, à la fin du XVII[e] siècle, un fort grand succès chez les gens du monde et dans les universités tout autant qu'à la congrégation de l'Oratoire et même chez les Bénédictins et les Jésuites. De grandes dames, comme Mme de Grignan, étaient ses lectrices assidues ; la nièce de Malebranche, Mlle de Vailly, réunissait chaque semaine, en son salon, les malebranchistes de p.225 Paris. Lui-même, membre de l'Académie des Sciences, il eut, parmi ses

confrères, des partisans convaincus, comme le marquis de L'Hôpital, un des promoteurs du calcul infinitésimal, le mathématicien Carré pour qui, selon Fontenelle, « toute la géométrie n'était qu'un degré pour passer à sa chère métaphysique », l'ingénieur Renaud d'Elissagaray et plusieurs géomètres qui restaient partisans de la physique cartésienne.

Il était difficile, dans les congrégations, de soutenir publiquement les idées de Malebranche, dont plusieurs ouvrages furent encore mis à l'index en 1709 et en 1714. Le P. Thomassin, oratorien (1619-1695), l'auteur des *Dogmata theologica* dont le second volume est intitulé De *Deo Deique proprietatibus,* grand lecteur de Platon, de Plotin, de Proclus et de Denys l'Aréopagite, suit la tradition des érudits de la Renaissance en retrouvant, chez les philosophes, « la même sagesse éternelle qui a dicté la loi évangélique » ; et, bien qu'il ne nomme jamais Malebranche, il a probablement subi son influence, surtout lorsqu'il prête à Platon cette doctrine que les principes premiers subsistent éternellement dans le verbe divin, et sont continuellement présents à toutes les natures intellectuelles quand elles veulent s'y appliquer.

La vie de Malebranche s'achève à l'époque où l'empirisme de Locke et la physique de Newton sont près de leur triomphe. Pourtant, tout au long du XVIIIe siècle, il existe, en Angleterre comme en France, un courant de pensée antisensualiste. Ce courant apparaît chez Montesquieu, qui écrit dans les *Lettres persanes* : « La justice est un rapport de convenance entre deux choses. Ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme » (lettre 81). J.-J. Rousseau nous raconte que, en 1736, il s'initie à la philosophie dans des livres « qui mêlaient la dévotion aux sciences ; tels étaient particulièrement ceux de l'Oratoire et de Port-Royal » ; notamment « il lut et relut

cent fois » les *Entretiens sur les sciences* du P. p.226 Bernard Lamy (1640-1715) ; cet oratorien, en son *Discours de la philosophie,* inséré dans la troisième édition (1709), exalte la doctrine malebranchiste de la perception extérieure, qui montre, mieux que nulle autre, la dépendance exclusive de l'homme à l'égard de Dieu.

C'était en effet une copieuse littérature, et qui devait être fort lue, que celle à laquelle Rousseau fait allusion ; c'est par exemple l'ouvrage du P. Roche, *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances contre le système de Locke et de ses partisans* (1715). C'est aussi contre les tendances empiristes du cartésien Régis que Lelevel, partisan décidé de Malebranche, écrit *La vraie et la fausse métaphysique* (1694). De plus, bien des polémiques s'engagent autour du thème de l'efficacité divine et de l'action des créatures. Tel malebranchiste comme Fédé (*Méditations métaphysiques sur l'origine de l'âme*, 1683) paraît incliner vers le spinozisme en attribuant aux créatures une « durée infinie », à cause de leur liaison avec l'immensité divine. On critique en tout cas l'harmonie préétablie de Leibniz, qui suivant Lefort de Morinière (*De la science qui est en Dieu,* 1718) et selon le bénédictin François Lamy (*De la connaissance de soi-même*, 1701) accorde trop à l'action humaine. On défend cependant Malebranche, comme contre une calomnie, d'avoir nié le libre arbitre, et c'est un des thèmes principaux des *Lettres* que le conseiller au Châtelet Miron écrivit dans l'*Europe savante* (1718-1719). Le P. André, de la Compagnie de Jésus (1675-1764) fut, malgré les persécutions qu'il endura, le fidèle disciple de Malebranche dont il a écrit la vie : son *Essai sur le beau* et ses *Discours* répandent l'esprit de la doctrine ; et il tient que la philosophie d'Aristote, enseignée couramment chez les Jésuites, celle « dont le grand principe est qu'il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait passé par les sens,

renverse évidemment toutes les sciences et surtout la morale. »

Même polémique d'ailleurs en Angleterre. Locke écrivait, en 1695, *An examination of Malebranche's opinion of seeing all* p.227 *things in God.* Deux traductions anglaises de la *Recherche de la Vérité* avaient paru en 1694. Et le malebranchiste John Norris (1667-1711) critiquait l'empirisme de Locke dans la deuxième partie de *An Essay towards the theory of the ideal or intelligible world* (1701-1704), reprochant surtout à Locke de poser le problème de l'origine des idées avant d'en avoir déterminé la nature ; et lui-même, il était pénétré de la doctrine de saint Augustin.

Durant le XVIIIe siècle, des thèses antisensualistes et malebranchistes sont soutenues en Italie par Mattia Doria (*Difesa della metafisica contro il signor G. Locke,* 1732), par Ange Fardella (*Animæ humanæ natura ab Augustino detecta*), par le cardinal Gerdil (*Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke,* 1747, et à la suite, *Défense du sentiment du P. Malebranche sur l'origine et la nature des idées contre l'examen de Locke*) ; en France par le cardinal de Polignac (*Anti-Lucrèce,* 1747), par l'abbé Terrasson (à qui Bouillier attribue, mais peut-être à tort, le *Traité de l'infini créé*, publié sous le nom de Malebranche en 1769 ; ce traité soutient que la matière est infinie, que l'esprit est infini, qu'il y a une infinité de mondes, tous habités par des êtres semblables à l'homme, et autant d'incarnations de Dieu qu'il y a de mondes, enfin que la durée des mondes est infinie) ; enfin par l'abbé de Lignac (*Éléments de métaphysique*, 1753 ; *Témoignage du sens intime,* 1760) reste ferme partisan des causes occasionnelles.

Bibliographie



CHAPITRE VIII

LEIBNIZ

I. — LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE AVANT LEIBNIZ

@

p.229 Dans un opuscule, intitulé *Aurora seu initia scientiæ generalis*, Leibniz oppose la pratique barbare et primitive qui tire le feu de la friction de morceaux de bois, à la pratique savante qui l'emprunte aux rayons du soleil. « D'un côté, d'abord la matière épaisse et terrestre, puis la chaleur, puis la lumière ; de l'autre côté, d'abord la lumière, puis la chaleur ; enfin, par elle, la fusion des matières les plus dures. » Le titre de l'opuscule, comme le symbolisme du feu et de la lumière sont empruntés à Jacob Boehme : nous sommes ici dans un univers de pensée bien différent de celui de Descartes et de Malebranche ; on ne peut en faire abstraction pour comprendre Leibniz.

L'Allemagne nous est déjà apparue, avec Eckart et Nicolas de Cuse, comme le pays du mysticisme spéculatif par opposition au mysticisme religieux ou contemplatif des pays latins. Ce mysticisme, qui s'exprime en langage populaire, est représenté de la fin du XVIe siècle par Valentin Weigel (1533-1588) dont les œuvres ne furent publiées qu'en 1618, et au début du XVIIe siècle par Jacob Boehme (1575-1624). Sans doute on peut dire de tous les mystiques allemands ce que dit de Boehme son plus récent historien [53] : « Ce n'est pas la gnose que Boehme a cherché, c'est le salut ; la

connaissance ne lui aurait été donnée p.230 que par surcroît, et même, il en aurait été grandement étonné. » Mais, s'ils veulent d'abord se sauver, les conditions dans lesquelles ils se posent le problème du salut les amènent à ces amples constructions métaphysiques où les romantiques prendront plus tard leurs modèles. Car Weigel et Boehme sont, l'un et l'autre, hostiles à la thèse luthérienne du salut par la foi, c'est-à-dire d'un salut qui, reposant sur les mérites du Christ, nous vient du dehors ; c'est par une transformation intime et effective, une renaissance véritable que l'homme arrive au salut ; cette renaissance implique une représentation de Dieu et de la nature humaine qui constitue une véritable théosophie.

Cette théosophie, chez Weigel, repose sur l'idée que Dieu est primitivement sans action, sans volonté, sans personnalité, et que, en créant, il se révèle en quelque sorte à lui-même et rend manifestes tous ses attributs. La créature, pour autant qu'elle contient du néant, a la possibilité de s'écarter de Dieu, de replier sa volonté sur elle-même ; c'est la chute, celle de Lucifer, d'Adam, l'enfer véritable qui est intérieur à chaque homme tombé. L'originalité de Weigel paraît avoir été dans la description de deux modes de connaissance correspondant, l'un, à l'état de la créature déchue (connaissance naturelle), l'autre, à l'état de la créature sauvée et ramenée à son origine (connaissance surnaturelle). Dans le premier, l'objet (Gegenwurf) est passif à l'égard de l'homme qui le connaît : « Connaissance et jugement ne sont pas dans l'objet, mais dans l'homme qui juge ce qui est devant lui. » L'objet extérieur n'est que l'occasion de ce jugement ; mais « nul objet ne peut se juger lui-même », nulle vérité, nulle sagesse ne viennent de l'extérieur. C'est l'inverse dans la connaissance surnaturelle ; ici l'objet, qui est Dieu, est tout actif, et l'homme n'a rien à faire qu'à attendre dans le silence ; et pourtant cette connaissance, elle aussi, est

intérieure ; car Dieu est en nous, et elle n'est que la connaissance que Dieu prend de lui-même en se servant de l'homme comme d'un organe : le salut de l'homme est donc comme la dernière p.231 étape de l'acte dans lequel Dieu se connaît : la connaissance surnaturelle est une transformation de l'être.

Le fameux Jacob Boehme n'est ni un prédicateur populaire essayant d'aller sur les brisées des pasteurs, ni un chef de secte recherchant partout des concours. « Je ne fréquente pas le bas peuple », dit-il de lui-même ; et en effet, ce fils de paysans aisés de la Lusace, devenu patron cordonnier à Görlitz, a pour amis des médecins disciples de Paracelse, à qui il emprunte leur science, et des nobles instruits ; et il est poussé à écrire « pour rendre compte de son don, de sa connaissance et de son expérience », sans nul esprit de critique ni de propagande.

Le point de départ de Boehme est l'expérience du mal ; c'est la mélancolie et la tristesse dont il est saisi en voyant l'impie aussi heureux que le pieux ; son point d'arrivée, c'est la « joie triomphante de l'esprit », véritable renaissance, qui suit l'illumination qui lui a permis de comprendre la volonté de Dieu et de se libérer ainsi de sa tristesse.

Cette illumination libératrice suggère une doctrine plus qu'elle ne la formule, et, comme il est assez habituel, s'exprime en images plus qu'en idées. Lecteur assidu des Écritures, il en reçoit les grandes images si développées dans le luthéranisme, le Dieu courroucé de l'Ancien Testament, avec son feu vengeur et destructeur, le Dieu d'amour de l'Évangile ; mais il connaît aussi le Dieu caché, ineffable des mystiques. Ami des alchimistes il voit dans la recherche de la transmutation des métaux en or, par la calcination, une image de cette purification par laquelle l'âme déchue obtient son salut.

L’esprit imprégné de ces images, il vient, après bien d’autres, réfléchir sur ce thème : quel rapport y a-t-il entre l’abîme sans fond (*Ungrund*), le Rien éternel, l’absolu sans essence, qui est absolue liberté, et le Dieu concret, personnel, qui se connaît lui-même, qui a créé le monde ? Il faut supposer avec l’*Ungrund* une volonté de se manifester, de se révéler à lui-même. Quant aux conditions de cette manifestation, p.232 Boehme les trouve en méditant sur l’identité entre le Dieu courroucé et le Dieu d’amour : l’amour qui unit, ne peut exister que par la victoire sur la haine, la lumière que par la chaleur qui détruit la matière et l’absorbe, l’or pur que par la calcination des éléments impurs : plusieurs images pour exprimer le même schème dont la formule abstraite est : « Le oui suppose le non. » Schème que Boehme emploie sans se lasser aussi bien pour exprimer la vie intérieure de Dieu, que son acte de création, et la vie des créatures.

Ce schème suggère une solution du problème du mal : puisque le monde créé exprime la nature divine, il doit y avoir en lui un fond obscur, des forces en conflit, un désir égoïste, mais, au-dessus et victorieux, la volonté d’ordre et d’harmonie qui le subjugue : le mal est fait pour être vaincu ; mais il existe nécessairement. Mais, à cette solution, s’en oppose une autre ; l’homme qui a, au fond de son âme, le désir obscur et le désordre, possède la complète liberté ; ou bien il peut imiter Dieu et subordonner le feu du désir à la lumière de l’esprit ; ou bien il peut laisser la victoire aux forces désordonnées ; c’est la chute, qui amène une nouvelle manifestation de Dieu, comme sauveur. On trouve donc ici l’ambiguité fondamentale entre le mal comme condition nécessaire du bien, image du courroux de Dieu dans la nature, et l’introduction d’un mal passager et contingent par l’homme qui, destiné à être l’image de Dieu, en a librement effacé les traits en sa personne : ambiguïté

qui ne disparaîtra ni chez Leibniz, ni dans la métaphysique allemande du XIXe siècle.

II. — VIE ET ŒUVRES DE LEIBNIZ

@

Gottfrief Wilhelm Leibniz (1646-1716) étudia la philosophie ancienne avec Thomasius, à Leipzig, les mathématiques avec Weigel à Iéna, la jurisprudence à Altdorf ; à Nuremberg, il p.233 s'affilie à la société des Rose-Croix ; en 1670, grâce au baron de Boinebourg, ancien premier conseiller privé de l'électeur de Mayence, il devient conseiller à la cour suprême de l'électorat. En 1672, il est chargé d'une mission diplomatique à Paris ; il écrit un mémoire proposant à Louis XIV d'anéantir la puissance ottomane en conquérant l'Égypte ; en France, il fréquente Arnauld et étudie les travaux mathématiques de Pascal ; il y séjourne jusqu'en 1676 (sauf un voyage en Angleterre, en 1673, où il connaît Boyle et le mathématicien Oldenbourg) ; en 1676 il invente le calcul différentiel (dès 1665, Newton avait employé la méthode des fluxions). En 1676, il rentre en Allemagne par l'Angleterre et la Hollande (où il rencontre Spinoza) pour devenir bibliothécaire et conseiller du duc de Hanovre Jean-Frédéric de Lunebourg. Il consacre une partie de son temps à réunir les sources de l'histoire de la maison de Brunswick et, en 1701, commence la publication des *Scriptores rerum brunswicensium illustrationi inservientes*. Il fonde à Leipzig les *Acta eruditorum* (1682), et il est, en 1700, le premier président de la Société des sciences de Berlin, que Frédéric Ier devait transformer en Académie. Il n'abandonne pas son idée d'une union des peuples chrétiens contre l'Orient : ayant échoué auprès de Louis XIV,

il s'adresse à Charles XII, puis, après la défaite de celui-ci à Pultava, au tzar Pierre le Grand, en 1711 ; puis il séjourne à Vienne, où il essaye de faire conclure une alliance entre le tzar et l'empereur. Il mourut en 1716.

C'est en 1685 que Leibniz a constitué sa philosophie ; les écrits antérieurs à cette date (*De Arte combinatoria*, 1666 ; *Theoria motus concreti et abstracti,* 1671) sont antérieurs à la formation de sa doctrine fondamentale de la substance individuelle dont le *Discours de métaphysique* (1686) donne un exposé complet.

C'est une forêt touffue que l'œuvre de Leibniz, avec ses innombrables petits traités philosophiques, dont chacun reprend presque en entier l'exposé entier du système, avec tous ses plans, celui d'une science universelle, celui d'une encyclopédie des p.234 connaissances, avec tous ses projets pratiques, consignés en des mémoires, en faveur de la réconciliation, religieuse et politique, des peuples chrétiens et de l'organisation religieuse de la terre, enfin avec la correspondance, prodigieusement riche, entre lui et les savants, les philosophes, les théologiens, les juristes de son époque. Deux longues œuvres philosophiques seulement, datant l'une et l'autre presque de sa vieillesse : les *Nouveaux Essays sur l'entendement humain*, écrits de 1701 à 1709 et publiés seulement en 1765, où il examine, paragraphe à paragraphe, l'*Essai* de Locke ; les *Essais de Théodicée* (1710), où il expose son optimisme en se référant principalement aux objections de Bayle, dans l'article Rorarius du *Dictionnaire critique*.

Ces œuvres, où il prend parti dans l'une contre l'empirisme de Locke pour les idées innées, dans l'autre pour les théologiens défenseurs de la providence, ne sont point des exposés de son système. Il faut chercher celui-ci en des écrits assez brefs, tels que le *Discours de métaphysique*

(1686), complété par la Correspondance avec Arnauld, le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* [54] (1695), la *Monadologie* (1714), écrite pour le prince Eugène de Savoie.

III. — POSITION INITIALE DE LEIBNIZ : LA SCIENCE GÉNÉRALE

@

Si on le compare à Descartes, à Spinoza, à Malebranche, on voit de suite les traits qui les apparentent : comme eux, il est mathématicien ; comme eux, il est mécaniste. Mais voilà que, de suite, les contrastes apparaissent : ce mathématicien trouve dans la logique d'Aristote les principes dont il tirera sa métaphysique ; ce mécaniste réhabilite les formes substantielles de la scolastique et l'emploi des causes finales en physique. Mais surtout le rythme de la pensée est différent : Descartes avait renversé l'ordre de la philosophie en fondant la certitude de la physique sur la connaissance, par réflexion, de Dieu et de p.235 soi-même ; Leibniz revient, par-delà Descartes, à l'ordre traditionnel ; on cherchera vainement chez lui rien qui réponde à cette métaphysique cartésienne, qui est, au vrai, une théorie de la connaissance ; et c'est au contraire en partant de la matière et du mécanisme qu'il s'élève à la métaphysique et à Dieu. Aussi les questions se déplacent : ce qui, chez Descartes, est préliminaire, devient final chez Leibniz : « La question de l'origine de nos idées, dit-il, n'est pas préliminaire en philosophie, et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre. »

Ou encore, et peut-être surtout (car c'est là son point de départ et son idée persistante), Leibniz envisage d'un bloc et comme simultanées des parties de la philosophie qui, chez Descartes, se commandent l'une l'autre : ce sont toutes celles qui, quelle que soit la matière étudiée, admettent la démonstration : et Leibniz rencontre des démonstrations en bonne forme non seulement dans la géométrie, mais aussi en logique, en métaphysique (surtout chez Platon et les théologiens) et en morale (particulièrement dans la jurisprudence) ; Leibniz était attentif aux efforts d'Erhard Weigel (1625-1699) qui montrait, dans les *Analytiques* d'Aristote, l'emploi de la méthode d'Euclide (1658), et qui écrivait une *Ethica euclidea,* que Leibniz cite en une lettre à Thomasius (1663). Lui-même, dans une de ses premières dissertations (*De Arte combinatoria,* 1666), il cherche, après avoir démontré divers théorèmes sur les combinaisons, à faire voir leur usage dans l'univers entier des sciences, en particulier dans la logique, et aussi dans la jurisprudence.

Les mathématiques ne sont donc qu'une des applications d'un art de la démonstration, qui peut s'étendre à bien d'autres sujets. Un de ses rêves est de créer une *science générale,* ayant à sa disposition une symbolique, appelée *caractéristique universelle,* qui pût avoir, en toute matière, le rôle du symbolisme en mathématiques, et qui permît de dire, en toute question : « Calculons », au lieu de : « Discutons. » « Si nous l'avions telle que je p.236 la conçois, nous pourrions raisonner en métaphysique et en morale ; car les caractères fixeraient nos pensées, trop vagues et trop variables en ces matières, où l'imagination ne nous aide point (1677). » Cette science a un idéal bien différent de l'idéal cartésien, que nous la considérions dans son point de départ ou dans son progrès : démontrer pour elle, c'est réduire des propositions données à des propositions identiques, où le sujet est le même que l'attribut ; or, cette réduction n'est possible que si les notions qui entrent dans

les propositions peuvent être analysées dans les éléments simples dont elles sont composées, pour mettre en évidence cette identité, et que si l'on choisit, pour les éléments, des symboles tels que la notion composée se déduise nécessairement de celles des simples ; car « tout raisonnement n'est qu'une connexion ou substitution de caractères ; or, toute substitution naît d'une certaine équipollence ; c'est donc une combinaison de caractères » : ainsi l'on peut démontrer à la rigueur : 1+2=3, parce qu'il s'agit ici de symboles numériques complètement et parfaitement définis à partir des notions simples d'1 et de +. Descartes, en prescrivant de partir de propositions évidentes, n'a pas du tout atteint le but ; car l'évidence est un caractère subjectif et variable selon les esprits et qui ne peut engendrer que chimères ; Descartes s'arrête la plupart du temps à des notions qui auraient encore besoin d'analyse, telles que la notion d'étendue. Leibniz n'a pas assez de sévérité pour cette méthode cartésienne, dont il doute que son auteur l'ait fait effectivement connaître, tellement elle s'est montrée inféconde jusque « dans son fort », dans la *Géométrie*, où Descartes considère comme insolubles pour l'esprit humain des problèmes que Leibniz résout facilement par son calcul infinitésimal. Leibniz pense au contraire que son analyse réductrice et sa combinatoire emploient des symboles qui « doivent servir à l'invention et au jugement », s'il est vrai que les notions nouvelles, comme on le voit dans l'analyse mathématique, ne sont jamais que des combinaisons des notions déjà acquises. Enfin, un des plus grands p.237 avantages de cette méthode serait, aux yeux de Leibniz, de peser les avantages et les désavantages dans une délibération et d'estimer les probabilités.

La position initiale de Leibniz est donc plus proche d'Aristote que de Descartes : il cherche non pas à décrire les démarches spirituelles et libres par lesquelles l'esprit humain arrive à la vérité, doute, réflexion sur l'évidence,

etc., mais à déterminer les relations nécessaires qui forcent l'esprit à passer d'une proposition à une autre ; rien ne lui est plus antipathique que le doute cartésien, qui aurait à mettre à néant toute entreprise philosophique ; car « s'il est posé, ce n'est pas l'existence de Dieu qui peut le lever », surtout si la faillibilité de l'homme est due au péché. La résolution des propositions en identiques ne comporte aucun doute. « Nous admettons les postulats et les axiomes, tant parce qu'ils satisfont tout de suite l'esprit que parce qu'ils sont prouvés par d'infinies expériences : cependant il importe à la perfection de la science qu'ils soient démontrés. » Leibniz est sur la voie qui mène à la logistique et aux géométries non euclidiennes, nées au XIXe siècle de l'effort pour démontrer les postulats.

La combinatoire de Leibniz consiste donc, pour l'essentiel, à former toutes les liaisons possibles, c'est-à-dire non contradictoires, entre des termes primitifs donnés : on prouve ainsi *a priori* la réalité d'un concept comme tel. Mais une pareille méthode est la plupart du temps inaccessible à l'esprit humain ; car il n'est aucune notion, sinon celle de nombre, dont nous puissions arriver par l'analyse à déterminer les derniers « réquisits » : la clarté et la distinction de l'idée n'y suffisent pas ; il faut non seulement qu'elle soit claire, c'est-à-dire qu'il soit impossible de la confondre avec d'autres (comme une couleur), qu'elle soit distincte, c'est-à-dire que nous ayons une connaissance claire des caractères par où elle se distingue des autres (comme l'étendue par rapport à la pensée), mais qu'elle soit encore adéquate, c'est-à-dire que ces caractères eux-mêmes soient analysés en leurs derniers éléments.

p.238 A défaut de la méthode *a priori*, la possibilité d'un concept est prouvée *a posteriori* par l'expérience ; et, même dans la plus claire des sciences, dans la science des nombres, nous sommes obligés quelquefois de nous arrêter

là : Leibniz cite par exemple un théorème de Fermat sur les nombres premiers, que l'on pouvait vérifier dans toutes les épreuves concrètes que l'on tentait, mais qui n'avait pas été démontré (il ne le fut que par Euler, en 1736). Il faut donc « un art d'instituer des expériences qui servent à suppléer ce qui manque à nos données ».

IV. — L'INFINITISME

@

La logique des concepts est traditionnellement liée au finitisme : nombre fixe d'espèces, formées de genres et de différences en nombre défini ; monde fini dans l'espace et constitué de telle manière que les espèces restent fixes dans le changement des individus : tout ce qui, dans la réalité, se refuse à entrer dans ce cadre : individualité, continu, infini, est considéré comme exclu de l'ordre et dépendant d'un inintelligible principe de désordre. Au XVIe et au XVIIe siècle, avec l'infinitisme qui imprègne la pensée dans tous les domaines mathématiques et physiques, s'écroule en même temps la logique des universaux. Or, Leibniz, non moins que Spinoza, est un infinitiste passionné : toute notion définie, quelle qu'elle soit, toute notion qui n'enveloppe pas l'infini est, selon lui, une notion abstraite et incomplète : il n'y a de réel que ce qui est inexhaustible. Dans ces conditions, comment a-t-il pu et a-t-il voulu rester fidèle à l'esprit de la logique et, jusqu'à un certain point, de la physique d'Aristote, l'une et l'autre essentiellement finitistes ? L'expression qu'il emploie si souvent, *analyse de l'infini*, montre l'union, pour lui essentielle, des deux aspects de la philosophie, qui doit être infinitiste en tant qu'elle a rapport au réel, analytique pour pénétrer dans l'intelligible ; et toute l'entreprise de Leibniz consiste à créer une logique de

l'infini, dont toutes p.239 ses doctrines, mathématiques, physiques, métaphysiques, théologiques et morales, ne sont que des aspects divers.

En géométrie, l'analyse de l'infini semble impossible parce que, par la définition même du continu géométrique, l'on ne peut trouver les éléments dont la somme reproduirait le continu. Toutefois, et pour la même raison, on peut envisager une quantité qui sera plus petite que toute quantité donnée, si petite que soit d'ailleurs cette quantité. Cet infiniment petit est fort différent de l'*indivisible* de Cavalieri, parce qu'il est homogène à la grandeur finie. Par exemple, Cavalieri envisage la ligne comme une somme infinie de points, la surface comme une somme infinie de lignes, etc. Au contraire pour Leibniz l'infiniment petit de la ligne est une ligne infinitésimale. Leibniz peut alors tirer tout le parti d'une remarque incidente faite par Pascal sur les courbes ; cette remarque repose sur l'homogénéité de l'espace, propriété d'après laquelle à une figure donnée, on peut imaginer une figure semblable, si petite qu'elle soit ; le rapport entre deux droites est donc indépendant de la dimension absolue des droites, et peut rester le même quand ces droites deviennent infiniment petites. Or, Leibniz montre que la direction d'une courbe en un de ses points dépend uniquement de la détermination de ce rapport quand ces lignes sont infiniment petites ; il permet donc, à la rigueur, l'analyse de l'infini, puisque l'on peut trouver, grâce à lui, la direction de la courbe (c'est-à-dire sa tangente) au point que l'on voudra. Il est déjà facile de voir combien cette logique de l'infini est nouvelle relativement à la logique d'Aristote ; elle ne part point de concepts tout donnés, dont elle envisage ensuite les rapports ; car il faudrait que ces concepts fussent composés d'éléments en nombre fini ; elle part, à l'inverse, d'un rapport qui est générateur d'une infinité de termes (les points de la courbe).

Toute la philosophie de Leibniz est, en chaque question, la découverte d'une sorte d'algorithme qui joue, mutatis mutandis, le rôle de l'algorithme infinitésimal dans le calcul de l'infini.

p.240 En mécanique, la loi de la conservation de la force, qui doit rendre compte de la série indéfinie des changements mécaniques du monde des corps ; en métaphysique, la notion de substance individuelle, qui n'est que la loi de la série de ses changements, l'harmonie préétablie qui est la loi de la liaison de substances individuelles entre elles ; en théologie, les attributs divins, l'entendement, qui est comme la loi des essences, la volonté ou choix du meilleur, qui est la loi des existences, la puissance, qui est comme une loi du passage de l'essence à l'existence ; toutes ces notions, si différentes qu'elles soient d'aspect et d'origine, n'ont d'autre rôle que d'introduire partout cette intelligibilité de l'infini que le calcul infinitésimal apporte en géométrie. Il s'agit, en chaque cas, de saisir une notion dont la fécondité est inépuisable. Qu'on distribue sur une surface des points d'une façon aussi arbitraire qu'on voudra ; si on les relie par un trait continu, une équation donnera la loi de distribution de ces points : cet exemple fait saillir la pensée qui court à travers tout le système de Leibniz : il n'y a point de variété infinie sans une loi d'où elle dérive.

Les doctrines les plus célèbres de Leibniz, son dynamisme, sa théorie de la vie, sa théorie de la liberté et de la contingence, sont des corollaires de cette unique pensée, sans laquelle elles risquent parfois de présenter un aspect bien déconcertant. De plus, si ces notions sont le fruit d'une même pensée, il ne faudrait pas croire qu'elles soient englobées dans un système conséquent où il serait aisé de les lier l'une à l'autre et de les déduire l'une de l'autre. Il n'y a pas, par exemple, entre son dynamisme et sa théorie de la

substance, la liaison qu'on y voit parfois, en considérant la notion de monade comme dérivée de celle de force ; en vérité, chacune de ces deux notions a son origine dans des considérations indépendantes, bien qu'obéissant à la même pensée. Étudions-les donc tour à tour sans exagérer leur élaboration systématique.

Un caractère commun de ces notions (de ces sortes p.241 d'algorithmes), c'est que, à la différence des idées claires et distinctes de Descartes, elles ne sont nullement l'objet d'une intuition, mais sont présentes comme des conclusions tirées par analyse de deux principes universels vrais de toute chose, principes dont les Cartésiens eurent le tort de nier la fécondité. Ces deux grands principes sont le *principe d'identité* : A est A, où A est un terme quelconque et le *principe de raison suffisante* : de toute chose, il y a une raison pour laquelle elle est ainsi plutôt qu'autrement, ou encore : la cause égale l'effet, ou encore : toute proposition vraie qui n'est pas connue par soi reçoit une preuve *a priori.* Il faut y ajouter le *principe de continuité* qui énonce une propriété commune à toute diversité réelle quelle qu'elle soit : la nature ne fait pas de sauts, c'est-à-dire qu'une chose ne peut passer d'un état à un autre que par une infinité d'intermédiaires : il s'ensuit que « ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas ; rien ne saurait naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement ». La réalité se révèle donc toujours à nous comme un continu dont nous ne saurions épuiser les parties.

V. — MÉCANISME ET DYNAMISME

@

Leibniz a été de très bonne heure et il est toujours resté mécaniste et partisan du plein ; dès 1669, il considère, comme la plus acceptable et même « comme la plus rapprochée d'Aristote », l'opinion des modernes qui expliquent tous les phénomènes par la grandeur, la figure et le mouvement ; en 1670, il expose, dans sa *Theoria motus abstracti,* un mécanisme, où la notion, empruntée à Hobbes, de *conatus* (c'est-à-dire l'infiniment petit de mouvement) est au premier plan. Plus tard, pour expliquer comment le mouvement se transmet par impulsion dans le plein, il doit imaginer que les corps solides nagent dans un fluide qui ne leur oppose pas de résistance, mais qui p.242 n'est fluide que relativement à ces solides ; et il est lui-même fait de solides qui nagent dans un fluide plus subtil que lui, et ainsi à l'infini, la subtilité des fluides n'ayant aucune limite. Un pareil mécanisme rendait impossible à Leibniz, comme à Descartes et pour les mêmes raisons, toute physique mathématique au sens de Galilée, de Pascal et de Newton, et, tandis que le calcul des fluxions procurait à celui-ci le langage dont sa physique avait besoin, jamais Leibniz n'employa son calcul infinitésimal pour exprimer les lois de la nature.

Pourtant Leibniz a fait à la physique cartésienne d'amples reproches ; ces reproches, au fond, se réduisent à un seul : les principes admis par Descartes, l'étendue substance, la conservation du mouvement et les lois de nature qui en dérivent ne sont, à aucun degré, des principes d'unité, capables de rendre raison de la diversité infinie des choses. D'abord, l'étendue ne peut être une substance : car c'est un « être par agrégation, et tout être de ce genre suppose des êtres simples dont il tient sa réalité de sorte qu'il n'en aura point du tout, si chaque être dont il est composé est encore un être par agrégation » ; ce qui est le cas de l'étendue, infiniment divisible. Il faut donc « quelque chose qui soit étendu ou continué ; et c'est dans le corps ceci même qui

fait son essence ; la répétition de ceci (quel qu'il soit) est l'extension. L'extension n'est pas différente du vide ; elle ne contient donc aucune raison de la résistance ni de la mobilité ; et elle n'explique aucunement la variété des choses qui la remplissent. Quant au mouvement, pas plus que le temps, « il n'existe jamais, à parler exactement, parce qu'un ensemble n'existe jamais quand il n'a pas ses parties coexistantes ». La loi de conservation du mouvement blesse le principe de raison : *causa adæquat effectum* ; elle suppose à tort que le mouvement mesure la force ; car un poids d'une livre tombé de quatre pieds a évidemment acquis la même force qu'un poids de quatre livres tombé d'un pied ; or, d'après les lois de Galilée, il est aisé de calculer que le mouvement du p.243 premier est à celui du second comme 2 est à 4 ; on calcule non moins aisément que ce qui est identique dans les deux poids, c'est le produit de la masse par le carré de la vitesse (mv^2), la force qui est ainsi la véritable constante cherchée par Descartes. Ses lois du choc à leur tour sont contraires au principe de continuité : d'abord parce que Descartes suppose souvent que, dans le choc, il y a un changement instantané soit dans la quantité, soit dans la direction du mouvement des corps, à l'instant de leur rencontre : le principe de continuité aurait dû l'avertir qu'il ne peut y avoir dans la nature que des corps élastiques qui, si par exemple ils rejaillissent au contact d'un autre corps, perdent d'abord graduellement leur mouvement (sans rien perdre pour cela de leur force), puis le réacquièrent à nouveau, dans la direction opposée, en vertu de leur élasticité due à l'agitation interne de leurs parties. L'élasticité exprime donc une force interne, intrinsèque à chaque corps, qui est déterminée dans son mode d'action par les corps extérieurs mais qui n'est nullement produite par eux. Leibniz ne peut donc admettre ces corps parfaitement homogènes que sont les éléments de Descartes, pas plus d'ailleurs que les atomes ; l'existence de

l'élasticité et des forces internes suppose la divisibilité à l'infini actuelle des corps, qui, ainsi, ne sauraient avoir aucune figure exacte et arrêtée. Il n'y a donc dans la nature aucune partie de la matière, si petite qu'elle soit, qui ne soit composée de parties encore plus petites, dont chacune est dans une agitation continuelle ; et un corps diffère d'un autre non par la grandeur ou la figure, mais par la force interne qu'il manifeste.

Dans le détail de ses règles, Descartes ne méconnaît pas moins le principe de continuité, qui veut que, lorsque la différence entre les données devient très petite, la différence entre les résultats devienne aussi très petite ; car, suivant lui, si deux corps B et C de même masse et de même vitesse se rencontrent, ils rejaillissent chacun avec une vitesse égale ; mais si B est p.244 plus grand que C d'une quantité aussi petite que l'on voudra, sa direction doit rester la même.

Il s'ensuit que si tout s'explique mécaniquement dans la nature, les principes mêmes du mécanisme, à savoir les forces et les actions, sont métaphysiques ; et les Cartésiens ont dû le comprendre en faisant intervenir, comme cause du mouvement et de sa conservation, la volonté arbitraire d'un *Deus ex machina,* ce qu'on devra faire à moins d'admettre qu'il y a dans les corps mêmes quelque chose de supérieur à eux. Et en effet la force, telle que la conçoit Leibniz, est bien, dans un corps, la cause permanente de toutes les actions qu'il peut faire et de toutes les passions qu'il peut subir ; elle est « la première entéléchie » qui « répond à l'âme ou forme substantielle ». En découvrant la constance de la force (mv^2), à laquelle il rattache, comme corollaire, la loi de conservation de la *quantité de progrès* (c'est-à-dire la constance de la somme algébrique de la projection des vitesses sur un axe), Leibniz pense atteindre une réalité véritable.

Quel est exactement, chez Leibniz, le sens de ce dynamisme ou réalisme de la force, qui nous contraindrait à passer de la physique à la métaphysique ? Ce qui mérite surtout attention, c’est le contraste de ce dynamisme avec le dynamisme des forces centrales qui se développait vers la même époque avec Roberval, Huyghens et Newton ; celui-ci n’admet pas le plein et voit le type de la force dans la force attractive de la pesanteur, qui devient, après ses recherches, un cas particulier de la gravitation universelle. On sait combien, suivant un mot célèbre chez Newton, « la physique se garde de la métaphysique », si bien que, selon la logique du courant scientifique qui va de Galilée à Newton, l’importance de la formule de la gravitation est de permettre de calculer et de prévoir un grand nombre de phénomènes, et non pas de nous révéler quelque essence cachée, telle qu’une force attractive réelle. Tout au contraire, Leibniz, qui considère sa formule mv^2 comme décelant une réalité p.245 profonde, ne peut rien en tirer pour le calcul précis des phénomènes. Nous avons là deux esprits différents et qui, pour la première fois peut-être, s’affrontent. Or, d’une manière qui semble d’abord paradoxale, le reproche que Leibniz adresse à Newton dans ses lettres à Clarke, c’est le même qu’il fait à Descartes, c’est de ne savoir se passer d’un *Deus ex machina* en physique ; car il est aisé de démontrer que, en vertu de l’action prolongée de la gravitation, un système tel que le système solaire doit peu à peu se détruire, à moins que Dieu n’en répare les rouages, comme un mauvais artisan fait de son ouvrage. Par cette rencontre, l’on saisit mieux comment Leibniz jugeait indispensable la superstructure métaphysique de sa physique ; il évitait cette métaphysique arbitraire que, bon gré, mal gré, Descartes et Newton ajoutaient à leur physique, il avait, dans la force, une réalité qui rendait raison de toua les changements mécaniques.

VI. — LA NOTION DE SUBSTANCE INDIVIDUELLE

ET LA THÉOLOGIE

.@.

Tout, dans le système de Leibniz, est commandé par l'infinité du monde et par l'impossibilité d'y découper aucune réalité qui ne soit infinie à sa façon, aucun élément qui ne participe à sa manière à cette infinité ; même dans le monde des corps, on l'a vu, l'étendue n'est pas partagée en corps finis et définis, mais chacun de ces corps est lui-même subdivisé actuellement à l'infini ; et parmi les substances réelles, non seulement chacune contient en soi à sa manière l'infinité de l'univers, mais il n'est nul état de la substance qui ne contienne des traces de tout son passé, des germes de tout son avenir.

Mais en même temps, cette sorte d'exigence de l'infini, qui est en toute chose, n'est jamais satisfaite : l'infini que nous trouvons en l'univers est un de ces infinis « syncatégorématiques », dont les séries mathématiques donnent le type et p.246 qui consistent essentiellement dans l'impossibilité de jamais arriver au dernier terme d'une progression. Ces infinis syncatégorématiques ont pour complément nécessaire un « infini catégorématique » qui est la loi de la série et qui se trouve nécessairement en dehors d'elle. De la même manière, la considération de l'infinité dans l'univers sensible a pour complément nécessaire ces lois des séries de changements que sont, chez Leibniz, nous le verrons, les substances individuelles. Mais les substances ou sujets forment, à leur tour, non pas

un être réel, mais une multiplicité indéfinie. Au-dessus de cette infinité de substances, il faut donc concevoir un infini, qui en est en quelque sorte la loi, un infini « hypercatégorématique », ce qui nous amène à la considération de l'infinité en Dieu, c'est-à-dire à la théologie. L'infinité divine ou perfection est à l'infinité toujours inachevée de l'univers ce que, en mathématiques, la loi d'une série est à l'infinité de ses termes. Métaphysique et théologie sont donc inséparables ; la vérité d'une notion métaphysique, telle que celle de substance, peut sans doute être prouvée « sans faire mention de Dieu qu'autant qu'il faut pour marquer ma dépendance ; mais on exprime plus fortement cette vérité en tirant la notion dont il s'agit de la connaissance divine comme de sa source ». Il en est de même de toutes les notions de la philosophie de Leibniz ; elles peuvent être prises à leur niveau inférieur, dans la créature, ou à leur niveau supérieur, dans leur source, en Dieu, où l'analyse s'arrêtera.

Nous rencontrons ici un schème doctrinal que nous connaissons depuis longtemps ; c'est celui du néoplatonisme, suivant lequel une même réalité totale s'exprime à divers niveaux, là plus concentrée et plus proche de l'Un, ici plus divisée et plus diluée ; on sait s'il a été répandu à la Renaissance. Lorsque Leibniz écrit par exemple : « Il y a de tout temps, dans l'âme d'Alexandre, des restes de tout ce qui lui est arrivé et des marques de tout ce qui lui arrivera » ou bien : « Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou de p.247 tout l'univers », on songe au monde intelligible de Plotin dans lequel « chaque chose était toutes choses ».

Le centre de sa métaphysique est la notion de substance. « Tant qu'on ne discernera point ce qu'est véritablement un être accompli ou bien une substance, on n'aura rien à quoi on se puisse arrêter. » Or, comme l'a dit Aristote, il est

nécessaire de s'arrêter, du moins dans l'ordre des raisons. Descartes définissait la substance créée ce qui est conçu par soi et ce qui n'a besoin que du seul concours de Dieu pour exister ; c'était dire, d'une part, que l'essence de la substance se réduisait à un attribut unique (étendue ou pensée), d'où résulte qu'il ne peut y avoir en elle aucun changement, d'autre part, qu'elle n'enveloppe aucune relation aux autres substances créées, ce qui rend douteux, comme on le voit chez Malebranche, l'existence même d'un monde, c'est-à-dire d'un agrégat de substances en rapport mutuel. En vérité, la substance est inséparable des prédicats ou accidents dont elle est le sujet, et elle est inséparable des autres substances. Le cartésianisme (et c'est pourquoi il contient le spinozisme en germe) avait fait bon marché de l'individualité des substances, l'âme comme le corps cessant d'être des substances pour devenir des modes de la pensée ou de l'étendue.

C'est à de bien autres traditions que se rattache la notion de substance, comme l'indique le langage de Leibniz : « substance individuelle », dit-il dans le *Discours de métaphysique*, employant ainsi le langage d'Aristote et cherchant comme lui dans les individus (ce qui n'est que sujet) les seules réalités véritables. « Monade », dit-il plus tard empruntant sans doute à Bruno ce terme néoplatonicien, par lequel Proclus désignait ces « unités », d'ordre inférieur à l'Un suprême, qui, sous des aspects variés, contenaient la multiplicité entière de l'univers. Mais le dynamisme de sa physique est encore une source de sa notion de substance et sans doute aussi, comme nous le verrons, son vitalisme.

p.248 Considérons d'abord la notion de substance individuelle, telle qu'elle apparaît dans le *Discours de métaphysique*. Leibniz, dont la pensée est là tout entière tendue vers la solution du problème théologique, celui du

concours de Dieu avec les créatures, y suit une méthode analytique, montrant comment la notion de substance individuelle, puis les notions des attributs divins, suivent de la recherche des conditions de ce qu’on appelle une *vérité contingente*.

Par opposition aux *vérités de raison*, qui sont réductibles à des identiques et dont le contraire implique contradiction, les *vérités contingentes* ou vérités de fait sont celles dont le contraire n’implique pas contradiction : à la « nécessité métaphysique » des vérités éternelles, s’oppose l’absence de nécessité métaphysique. Mais cette absence de nécessité est-elle la complète indétermination ? Nullement, car ce serait contraire au principe de raison suffisante. Mais être déterminé, n’est-ce pas être nécessité, c’est-à-dire ne pas pouvoir arriver autrement ? S’il en est ainsi, contingence ne différerait pas de nécessité. Détermination suppose nécessité, mais non pas nécessité métaphysique ou logique : il y a aussi une nécessité *ex hypothesi,* de conséquence ou conditionnelle, selon laquelle une chose existe à condition qu’une autre existe préalablement ; la nécessité métaphysique ou logique d’une proposition découle immédiatement ou médiatement de l’examen de ses termes ; la nécessité d’une proposition de fait, telle que : César a franchi le Rubicon, est due à des événements antérieurs, tels que le dessein de César de s’assurer le pouvoir, etc. ; comme ces événements antérieurs ne sont eux-mêmes nécessaires qu’en vertu de leurs conditions, et ainsi à l’infini, on peut dire qu’il reste métaphysiquement possible que César n’ait pas franchi le Rubicon.

D’où la définition positive de vérités de faits ou contingentes : ce sont celles dont la raison intégrale ne pourrait être atteinte que par une analyse infinie, impossible à l’esprit humain, tandis qu’il suffit d’une analyse finie pour démontrer les vérités de raison.

p.249 La notion de substance individuelle est obtenue par une application du principe de raison aux propositions vraies qui ont pour sujet un individu. « Il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *inesse.* Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet jugerait aussi que le prédicat lui appartient. Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. » C'est l'application du grand principe : toute proposition vraie est démontrable *a priori*. Mais la nécessité *ex hypothesi* des vérités contingentes ne se transforme-t-elle pas ainsi en nécessité métaphysique, si, là aussi, leur vérité découle de l'inspection des notions ?

Que l'on considère en effet les objections que lui adressent ses correspondants. Arnauld d'abord, en théologien : Dire que tous les changements dans un individu se déduisent de sa notion, comme les propriétés de la sphère de sa définition, n'est-ce pas supprimer, avec la contingence et la liberté, toute espèce d'individualité véritable ? Et de Volder, en géomètre : « Tout ce qui suit de la nature d'une chose est en cette chose d'une manière invariable, tant que sa nature persiste ; il suivrait donc de la notion de la substance individuelle que rien n'est actif par nature ; car l'action est toujours la variation de la créature. » Leibniz est ici aux prises avec des objections d'espèce analogue à celles que n'avait pu résoudre Aristote : il est sommé de choisir entre l'intelligibilité qui n'appartient

qu’aux propositions nécessaires et l’individualité qui échappe à l’intelligible.

p.250 Pour les géomètres, Leibniz compare la nature de la substance individuelle à la loi d’une série qui enveloppe le progrès indéfini de ses termes ou à l’équation d’une courbe qui permet de déterminer autant de points qu’on voudra à l’infini ; mais il ajoute aussitôt : « C’est ce que je crois pouvoir dire de plus clair pour les esprits géométriques, quoique ces sortes de lignes [celles en quoi consiste l’infini déroulement des prédicats] passent infiniment celles qu’un esprit humain peut comprendre. »

Elles les passent infiniment : car si nous savons que la notion d’une substance est génératrice de tous ses prédicats, nous ne sommes jamais nous-mêmes en possession d’une pareille notion. C’est que, « bien que l’on puisse rendre raison de l’état postérieur d’après l’état antérieur, puis à son tour de celui-ci, on ne parvient jamais à une raison dernière, à l’intérieur de la série ». Mais cette infinité de termes qui n’est et ne sera jamais achevée (celle que Leibniz appelle l’infini syncatégorématique) suppose, puisque, quelque loin que nous allions dans cet infini, il y a toujours une liaison qui nous mène indéfiniment d’un terme à l’autre, qu’il y a en dehors de la série une raison qui rend intelligible d’un coup tous les termes et leur dépendance (infini catégorématique) : alors est connu infailliblement et *a priori* chacun des prédicats qui appartient à la substance ; cette vision immédiate de la substance individuelle ne peut appartenir qu’à Dieu, l’auteur des choses.

C’est donc en Dieu que nous devons chercher la racine des vérités contingentes, et c’est à ce niveau que Leibniz se place pour répondre à l’objection d’Arnauld. De toute vérité, contingente ou nécessaire, il y a une preuve *a priori* tirée de la notion des termes ; si la vérité est nécessaire, cette

preuve est accessible à l'esprit fini ; si elle est contingente, la preuve n'existe qu'en Dieu. Mais comment cette preuve, la « vision infaillible » totale et unique que Dieu a des choses, n'exclut-elle pas toute contingence ? Dans la théologie cartésienne, qui fait dépendre de la volonté divine les vérités éternelles ou p.251 essences comme les existences, le réel ne se distingue pas du possible ; tout ce qui est, est d'une nécessité de même ordre, et Spinoza est le vrai continuateur de Descartes. L'erreur de Descartes vient uniquement de ce qu'il croit que les deux grands principes, d'identité et de raison suffisante, cessent de s'appliquer en matière théologique. Appliquons-les en effet, et nous verrons que les vérités nécessaires et les vérités contingentes se réfèrent à des attributs distincts de Dieu. Par son entendement, Dieu conçoit tout ce qui est possible, c'est-à-dire ce qui n'implique pas contradiction. Par sa volonté, il décide de créer un des mondes possibles que son entendement lui présente. Par suite, la vision infaillible qu'il a des substances réelles avec leurs prédicats, ne saurait être de même nature que la connaissance qu'il a des mêmes substances comme possibles ; et la connaissance qu'il a de ces substances comme possibles, c'est-à-dire de leurs essences, est distincte de celles que nous avons des vérités de raison. La connaissance des substances (et par conséquent des vérités contingentes) appartient en effet à l'entendement divin, en tant que celui-ci se rapporte à la volonté ; celle des substances possibles, à une volonté elle-même possible ; celle des substances réelles, à la même volonté en tant qu'elle est effective ; mais la connaissance des vérités de raison appartient à l'entendement seul. Ainsi la vision infaillible de Dieu vient de ce qu'il sait quelles sont celles des substances conçues par son entendement qu'il a décidé de créer par sa volonté.

La distinction entre le contingent et le nécessaire est donc identique à celle qu'il y a entre le réel et le possible, entre

l'existence et l'essence ; et elle a sa source dans la distinction entre deux attributs divins, l'entendement qui se rapporte aux essences, la volonté aux existences.

Mais cette vision des substances individuelles par Dieu n'est infaillible que si, en vertu du principe de raison suffisante, sa volonté est non pas arbitraire, mais déterminée dans le choix des substances possibles : la seule élection digne de l'être parfait p.252 c'est celle du « meilleur des mondes possibles », principe tout *a priori* du célèbre *optimisme* leibnizien qui ne saurait être ni prouvé ni démenti par l'expérience, et que les railleries du *Candide* de Voltaire ne sauraient entamer. Le mot « meilleur », que Leibniz fait si souvent sonner aux oreilles des théologiens pour mieux affirmer son antispinozisme, est quelquefois remplacé par celui de « maximum d'essence ». En effet, l'existence d'un possible peut être incompatible avec celle d'un autre possible ; de deux ou plusieurs possibles dont l'existence est compatible (c'est-à-dire non contradictoire), on dit qu'ils sont compossibles ; entre toutes les combinaisons de possibles, il en est évidemment une qui contient le maximum de réalité ou d'essence et c'est elle que Dieu choisit.

VII. — THÉOLOGIE ET MONADOLOGIE

@

Après l'exposé analytique du *Discours de métaphysique,* l'exposé synthétique qu'il donne plus tard de son système mettra en lumière l'esprit platonicien du système avec la notion de monade.

Au sommet, Dieu : « Dans la philosophie plus intérieure, je fais en sorte que de quelque connaissance des perfections divines dérivent les lois suprêmes des choses naturelles. » L'existence de l'être infini et parfait est posée *a priori* par la preuve dite ontologique. Seulement cette preuve, telle qu'elle est chez Descartes, est incomplète : l'existence de Dieu se déduit de son idée, il est vrai, mais à condition que cette idée soit possible, c'est-à-dire n'implique pas contradiction. La preuve devient : « Dieu est nécessaire en vertu de son essence ; donc s'il est possible, il existe. » Pour montrer cette possibilité, Leibniz recourt tantôt à la simplicité de Dieu, puisqu'il n'existe de contradiction que dans un concept dont les éléments sont incompatibles entre eux, tantôt à la preuve *a contingentia mundi*, qui devient p.253 ainsi le préliminaire de la preuve ontologique ; en effet, nous connaissons comme existant des êtres qui existent par autrui, les êtres finis ; ces êtres, s'ils existent, sont *a fortiori* possibles ; mais si l'être nécessaire ou être de soi (ens a se) était impossible, les êtres par autrui le seraient également.

Dieu a trois attributs : la puissance, l'entendement et la volonté ; la puissance est créatrice ; l'entendement est le fondement des essences ou des possibles ; nous dirions qu'il correspond au monde intelligible des platoniciens s'il n'y avait deux graves différences : en premier lieu, le champ des possibles ou des essences est infiniment plus grand que celui des existences ; il faut donc distinguer dans ces possibles ceux qui n'atteindront jamais l'existence et ceux qui passeront à l'être par décret de la volonté ; en second lieu ces possibles qui passeront à l'acte sont non pas des modèles idéaux des choses, mais contiennent jusqu'au plus petit détail tout ce qui appartiendra aux créatures : « Ma supposition, dit-il, n'est pas que Dieu a voulu créer un Adam dont la notion soit vague et incomplète, mais que Dieu a voulu créer un tel Adam assez déterminé à un individu. » Il y a donc, en Dieu, comme disait Plotin, des idées des

individus. Enfin la volonté de Dieu est le fondement des existences ; par elle Dieu choisit la meilleure combinaison des possibles et la fait passer à l'être.

On peut décrire toute cette vie divine, pour en mieux montrer la détermination, à la manière d'un mécanisme. Si l'on admet que tout possible tend à l'existence (*exigit existere*) ou que l'essence n'est que l'exigence de l'existence, la création devient un problème d'équilibre et de maximum, chaque possible arrivant à l'existence en tant qu'il n'est pas empêché par les autres possibles, c'est-à-dire selon son degré de perfection, et la combinaison totale étant celle qui possède le plus de réalité.

De ce mécanisme métaphysique, sous tendu par la volonté du meilleur, comme le mécanisme physique par la force, Leibniz déduit *a priori* les caractères généraux de l'univers.

p.254 On ne peut pas parler de réalité sans parler en même temps d'infinité ; il n'y a que des êtres imaginaires et abstraits, tels que l'étendue, où l'on puisse découper des parties finies, et cela même est une preuve de leur caractère imaginaire. Leibniz avait donc à trouver un univers dans lequel il ne pût rien y avoir de réel qui ne fût en même temps infini. De là est née la notion de *monade*. Leibniz substitue d'abord à l'univers que le vulgaire appelle réel, la représentation de l'univers, telle qu'elle existe dans un esprit : l'univers prétendu réel n'est qu'un phénomène sans substance, et la réalité est l'esprit avec ses représentations. De plus, il généralise l'idée de représentation, qui devient presque l'équivalent de celle d'expression : « Une chose en exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui peut se dire de l'une et de l'autre... L'expression est... un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance

intellectuelle sont des espèces. » De ce renversement de point de vue et de cette généralisation, il résulte que les êtres représentatifs dont l'agrégat constitue l'univers ne sont pas seulement ces esprits, doués de connaissance intellectuelle, dont nous avons l'expérience par nous-mêmes ; la représentation n'implique nullement la conscience ; en nous-mêmes, d'ailleurs, nous constatons des représentations dont chacune enveloppe un détail infini, sans que nous ayons la moindre conscience de ces perceptions ; ainsi le bruit de la vague est la somme des bruits des chocs de chaque particule d'eau sur sa voisine, bruits élémentaires dont nous n'avons aucune conscience ; ainsi encore la qualité sensible, couleur ou odeur, est d'une fausse simplicité qui résulte de la sommation d'un nombre immense de perceptions élémentaires de mouvements inaperçues. Et il y a des états, tels que l'évanouissement, dans lesquels nos perceptions ne sont plus accompagnées d'aucun sentiment. Une même chose peut donc être exprimée de manières infiniment diverses, puisqu'il y a une infinité de degrés dans la représentation distincte. Nous pouvons donc, p.255 bien plus, nous devons (puisque l'univers doit contenir autant de réalité qu'il est possible), imaginer l'univers comme un agrégat d'êtres représentatifs de l'infinité de l'univers ; il y a une infinité de ces êtres, puisqu'il y a une infinité de degrés dans la clarté et la distinction de la représentation de l'univers.

C'est la généralisation de la notion d'esprit en celle de monade. L'univers de Leibniz est en un sens analogue au monde intelligible de Plotin, dans lequel en chaque idée transparaît la réalité totale du monde ; et c'est, répétons-le, une notion des plus communes dans la philosophie platonicienne que celle d'univers étagés dont chacun répète tous les autres à des degrés de concentration ou de dilution différents. C'est bien ce que sont les monades : chacune d'elles est comme un univers spirituel, un monde à part,

« sans fenêtre », qui se suffit parfaitement à lui-même ; chacune est aussi une expression différente d'un même univers et toutes ces expressions sont hiérarchisées de la plus parfaite à la moins parfaite. Pourtant ce n'est plus le néoplatonisme : les univers étagés du néoplatonisme, considérés dans leur suite descendante ont de moins en moins d'unité, et ils aboutissent, à leur plus bas degré, à cette juxtaposition dans l'espace, qui caractérise le monde sensible. Rien de pareil ici : les monades gardent chacune la même unité indivisible d'un bout à l'autre de la hiérarchie. C'est que, à l'opposition unité-dispersion, commandée par un réalisme du monde spatial que Leibniz n'admet plus, il a substitué l'opposition cartésienne, distinction et clarté-confusion et obscurité, qui reste toujours de nature spirituelle. Les monades sont donc différentes entre elles seulement par l'expression plus ou moins claire qu'elles possèdent du même univers. C'est cette spiritualité qui introduit aussi dans la monade un dynamisme qui n'existait pas dans les mondes étagés du néoplatonisme ; car chaque monade non seulement exprime à tout instant tout l'univers avec un certain degré de clarté, mais elle tend spontanément à l'exprimer le mieux possible. Chaque monade a donc deux attributs : la *perception* p.256 ou variété dans l'unité par laquelle l'infini détail des choses est représenté en elle à chaque moment, et l'*appétition*, la tendance spontanée à passer des perceptions obscures à des perceptions plus claires. Et il y a une hiérarchie de monades depuis la « monade nue », qui n'a que des perceptions sans aucune aperception ou sentiment, jusqu'à la monade raisonnable ou esprit qui possède, avec la conscience et les actes de réflexion, la connaissance des vérités nécessaires, en passant par les monades animales qui, grâce à la mémoire, peuvent prévoir les événements futurs, en attendant, lorsqu'un événement du passé se

reproduit, l’événement qui l’a autrefois suivi (consécutions empiriques).

Toute monade d’ailleurs contient, à tout moment, des traces de tout son passé, et elle est grosse de tout son avenir. Tout y est donc déterminé par des raisons internes. Nous le savons pour des raisons *a priori*, et il ne faut pas se fier ici à notre expérience. « Je suis incertain si je ferai le voyage, mais je ne suis pas incertain que, soit que je le fasse ou non, je serai toujours moi. Ces choses ne nous paraissent indéterminées que parce que les avances ou marques qui s’en trouvent dans notre substance ne sont pas reconnaissables à nous. » Les événements que nous appelons contingents ne sont pas indéterminés.

Les monades constituent des miroirs ou expressions du même univers ; la seule différence qui soit entre elles est dans la plus ou moins grande clarté de l’expression. Mais il est nécessaire d’admettre qu’il y a une infinité de monades ; la loi du plein et de la continuité ne s’applique pas moins aux formes qu’à l’étendue ; et, comme entre deux points d’une droite, il y a une infinité d’autres points, entre deux expressions différentes en clarté, il y a une infinité d’expressions intermédiaires. C’est la marque de l’infinité divine : « Dieu tournant pour ainsi dire de tous les côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu’il trouve bon de produire pour manifester sa gloire et regardant p.257 toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu’il n’y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le résultat de chaque vue de l’univers regardé d’un certain endroit, est une substance qui exprime l’univers conformément à cette vue. »

Cette infinité de monades, cet agrégat, ne forme nullement un tout, une réalité substantielle qu’on appellerait le monde. Prise en elle-même, elle est un de ces

infinis syncatégorématiques dont la raison qui lie les termes doit être cherchée en dehors de la série. La pensée leibnizienne est donc aussi opposée qu'il est possible à l'idée d'une âme du monde ou d'un esprit universel.

VIII. — L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

@

La loi sérielle qui lie les monades entre elles s'appelle *harmonie préétablie* ; elle consiste en ce que Dieu, par sa volonté et sa sagesse, a amené à l'être des monades telles que les perceptions de chaque monade, à chaque instant, se répondent, chaque perception se distinguant des autres par le point de vue que chacune a sur l'univers, ou, sans métaphore, par son degré de clarté. L'harmonie préétablie veut donc dire que Dieu, en créant chaque monade, a eu égard à toutes les autres ; la volonté de créer une monade particulière avec tous les événements qui en découlent n'est jamais un décret primitif ou absolu ; il n'y a pas de volonté détachée en Dieu ; mais ayant voulu le meilleur des mondes possibles, il a donné à chacune des substances toute la perfection possible ; il s'ensuit que son décret à l'égard d'une substance particulière ou d'un événement de cette substance est toujours un décret *ex hypothesi* résultant de l'ordre universel.

L'harmonie préétablie permet d'expliquer en quel sens (purement idéal) une monade agit ou pâtit : dans une monade, dont tout l'être est représentatif, l'action désigne un passage p.258 à un degré supérieur de clarté, la passion le passage à un degré inférieur. Or, en vertu de l'harmonie, l'augmentation de clarté en une monade a pour corrélatif nécessaire la diminution de clarté dans une ou plusieurs

autres ; on peut dire alors (idéalement) que la première agit sur les secondes. Un cas particulier de cette interaction est mis en évidence à propos du problème de l'union de l'âme et du corps : entre l'âme et le corps, il n'y a ni influence réelle, comme le voulait Descartes, ni causalité occasionnelle, comme le voulait Malebranche, mais harmonie préétablie, comme entre deux horloges si bien réglées par leur fabricant qu'elles continueront indéfiniment à marquer la même heure l'une que l'autre. Cette indépendance et cette spontanéité n'empêchent que, d'une manière idéale, on peut parler d'une interaction, en ce sens que, à ce qui est action dans l'un correspondra une passion dans l'autre, et inversement.

IX. — LA LIBERTÉ ET LA THÉODICÉE : L'OPTIMISME

@

Le problème de la liberté trouve aussi sa solution dans la monadologie. Il n'est aucune modification de la monade qui ne soit spontanée et qui ne vienne d'elle-même ; mais il existe des monades de tout ordre, depuis celles dont les perceptions sont plus confuses que celles même que nous avons dans l'état de complet évanouissement, jusqu'aux monades raisonnables dont les actions sont déterminées par des idées claires et distinctes ; ce sont des actes de ce genre qui sont appelés libres, la liberté n'étant rien que la « spontanéité de l'être intelligent ». La liberté n'est donc pas du tout et même ne suppose pas l'indétermination ; l'acte libre, dérivé, comme tout le reste, de la loi interne de la monade, manifeste une sorte de déterminisme rationnel. — Mais, objecte Arnauld à Leibniz, une telle liberté n'implique

aucune responsabilité de la part de l'auteur de l'acte : car si, par exemple, la création d'Adam p.259 avec le péché qu'implique sa notion est l'objet d'un décret divin, l'on doit dire que Dieu est l'auteur du péché : objection que tous les théologiens, depuis Platon, se sont efforcés d'écarter.

Leibniz s'est posé avec beaucoup d'ampleur ce problème dans un de ses plus longs ouvrages, la *Théodicée*, qui justifie Dieu de l'accusation d'être l'auteur du péché et, en général, du mal : pour une bonne partie, le livre s'inspire d'un enseignement traditionnel qui dérive des Stoïciens et de saint Augustin, et dont Descartes s'était également servi en sa quatrième *Méditation*. Il distingue le *mal métaphysique* ou imperfection, le *mal physique* ou douleur, le *mal de coulpe* ou péché. L'imperfection dérive des limites qui sont inhérentes à toute créature ; mais, si l'on sait que Dieu n'a créé aucun être sans avoir égard à sa place dans le tout et qu'il a créé le monde le meilleur possible, l'on en déduit que toute créature possède à chaque instant la perfection qui lui est due, si l'on considère l'ensemble des choses ; mais, comme nous ne pouvons saisir les choses qu'isolément et abstraitement, elle nous apparaît moins parfaite qu'elle ne pourrait l'être. Le mal physique ou la douleur s'explique soit comme une conséquence de l'imperfection (la douleur étant liée à la passivité), soit comme une conséquence du péché, établie par la justice divine. Reste le mal de coulpe ; le péché d'Adam n'est pas une simple imperfection, mais un mal positif, né de son initiative, et qui a transformé la destinée de l'humanité ; il introduit dans les choses cette sorte de discontinuité que Leibniz veut partout expulser de sa vision de l'univers ; comment donc s'accorderait-il avec le dogme ? Il faut ajouter pourtant que cette difficulté ne lui était point propre, qu'elle était traditionnelle en une théologie qui, admettant un Dieu souverainement puissant et tout connaissant, ne pouvait concevoir qu'il n'eût pas connu d'avance

infailliblement qu'Adam, bien que libre, pécherait ; et l'on sait que la solution, également traditionnelle, était celle de saint Augustin, affirmant que Dieu peut prévoir des événements qui ne sont pas p.260 pour autant prédéterminés. Leibniz est dans une position moins facile : la seule manière dont il donne satisfaction aux théologiens, c'est de montrer comment, dans son système, on échappe au fameux décret absolu de Calvin ; d'après Calvin, c'est par un décret, dépendant d'une volonté souveraine et arbitraire de Dieu, que chaque homme est destiné soit au salut, soit à la damnation ; dans ce cas, on peut dire que Dieu a voulu le péché d'Adam et qu'il en est responsable. Mais cela implique que Dieu a créé chaque homme par un décret particulier primitif : on sait qu'il n'en est rien, puisque ce décret particulier dépend au contraire du décret total par lequel Dieu a créé le meilleur des mondes possibles ; il a donc permis le péché d'Adam, puisqu'il entrait dans le meilleur des mondes ; on ne peut dire qu'il l'a voulu, puisque sa volonté n'a pas eu Adam pour objet ; si, par hypothèse, il avait créé Adam tout seul, il ne l'aurait pas fait pécheur, mais il n'aurait pas alors créé le meilleur des mondes possibles : Leibniz croit donc qu'il lui suffit d'éviter le décret absolu pour imputer le péché à Adam ; il est certain, mais non nécessaire qu'Adam péchera ; car il restait métaphysiquement possible (c'est-à-dire non contradictoire) qu'Adam ne péchât point, et, grâce à la raison dont il était doué, il a compris le péché qu'il commettait.

Par la nature de son optimisme, Leibniz peut accepter que le meilleur des mondes se concilie avec des dogmes tels que ceux du petit nombre des élus. Nulles pages ne font mieux sentir la signification de son infinitisme que celles qu'il a consacrées dans la *Théodicée* à la damnation éternelle, à ces souffrances sans fin qui sont comme un contraste destiné à rehausser la beauté de l'univers ; le sentiment du tragique y est complètement absent, et la justice divine n'y

est rigoureuse qu'à la manière d'un théorème de géométrie. Ce tragique ne peut en effet exister que pour qui considère la destinée de l'homme comme une sorte de tout, isolée en une certaine mesure de l'univers grâce à l'initiative de la volonté. Or, dans ce système où seules existent des substances p.261 individuelles, où tout découle de leur spontanéité, il n'est pas fait la moindre part à rien qui ne soit fonction de l'univers tout entier ; c'est que ces substances sont déjà des univers et qu'il n'est rien qu'elles ne contiennent au moins virtuellement : chacune de ces substances, qui paraît être tout dedans, n'est en réalité définie que par ses rapports avec toutes les autres, et par une place fixe dans une hiérarchie qui comporte des damnés aussi bien que des anges et des élus.

X. — L'ÊTRE VIVANT

@

La monadologie sert encore à Leibniz à résoudre le problème de la nature de la vie. En un sens, le problème de l'être vivant, qui n'a cessé de l'inquiéter, a été d'abord une des sources de sa théorie des monades. En 1671, alors qu'il était en relation avec des alchimistes et des Rose-Croix, il exprime avec eux sa conviction qu'il existe comme un noyau du corps, d'ailleurs invisible, qui subsistera jusqu'à la résurrection. Son attention fut donc tout naturellement attirée par les travaux des microscopistes, Leuwenhoeck, Swammerdam et Malpighi, qui, entre 1670 et 1690 environ, firent de si importantes découvertes sur des animaux ou des éléments vivants invisibles à l'œil nu. Le microscope amenait à voir dans l'être vivant non plus, selon l'antique tradition d'Aristote, des organes formés de tissus dont chacun était homogène, mais des organes dont les parties

étaient elles-mêmes organisées : on trouvait là une sorte de confirmation expérimentale du noyau subsistant des alchimistes. Pour Leibniz, ce fut le biais par où il introduisit dans la biologie ses idées infinitistes et qui lui permit, comme l'avait déjà fait Plotin, d'universaliser le concept de vie, au point d'admettre qu'il n'y ait rien dans la nature qui ne soit vivant. Il suffit pour cela d'admettre que la matière est organisée à l'infini, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de partie si petite qui ne soit elle-même organisée. Il suit p.262
immédiatement de là que nous ne pouvons dire rigoureusement d'un animal qu'il naît ou qu'il périt ; il faut dire seulement qu'il grandit jusqu'à devenir visible, puisqu'il décroît jusqu'à devenir insensible ; le germe de l'être vivant est indestructible. L'organisation à l'infini permet d'ailleurs d'admettre l'« emboîtement des germes », d'après lequel toute la postérité d'Adam préexistait en lui, les germes n'étant que des organismes capables de décroître jusqu'à l'infiniment petit. Chaque organisme, si petit qu'il soit, est composé d'une infinité de parties ; il faut une loi de leur liaison qui est dans la « monade centrale » dont les représentations correspondent idéalement aux rapports de ce corps avec le reste de l'univers matériel ; elle est à l'organisme comme notre âme est à notre corps ; à la croissance de ce corps, à ce que nous appelons sa naissance et son état adulte, correspond dans la monade centrale un accroissement dans la clarté des perceptions. Aussi Leibniz qui, dans sa correspondance avec Arnauld (1686), avait paru admettre que les âmes humaines étaient créées au moment de la naissance, devient très favorable à la préexistence des âmes, l'âme étant élevée à un degré supérieur de clarté à la naissance du corps. Mais les âmes raisonnables possèdent non pas seulement la subsistance après la mort (comme les âmes des brutes, qui retombent dans leur confusion primitive) ; mais la véritable immortalité, c'est-à-dire que, par un décret spécial de Dieu,

elles conservent leur raison et leur personnalité indépendamment de leurs corps.

On voit que la théorie biologique et organiciste de Leibniz lui permet de parler d'unité dans les corps ; cette unité, on l'a vu bien des fois, ne peut être due à l'extension, qui, d'elle-même, s'effrite ; mais d'autre part n'y a-t-il pas difficulté à attribuer cette unité à un agrégat de monades ? Comme nous avons vu en effet que l'univers était formé d'un agrégat de monades qui ne faisait pas un tout ou une unité, l'agrégat de monades qui correspond à un corps ne fera pas davantage une unité ; c'est pourquoi dans sa correspondance avec Des Bosses (1706) il est amené à admettre p.263 un lien substantiel (*vinculum substantiale*) entre ces monades, appliquant ainsi toujours son même principe : réaliser en dehors de la série infinie des termes (ici l'infinité des monades relatives à un corps unique) la loi de cette série.

XI. — LES IDÉES INNÉES : LEIBNIZ ET LOCKE

@

La monadologie donne à Leibniz la solution du problème des idées innées. « Il y a assez d'équivoque, dit-il, dans cette question », en songeant surtout, semble-t-il, à la manière dont Locke avait traité la difficulté, qu'il examine à son tour dans la préface et le premier livre des *Nouveaux essais*. La première équivoque consiste à penser réfuter les idées innées, en montrant que nous n'en avons pas toujours la connaissance actuelle, alors qu'il suffit, pour être innées, qu'elles nous soient connues dès que nous y appliquons

notre pensée. De plus, le mot *inné* est équivoque ; car en un sens, dans la monade que nous sommes, il n'est rien qui ne soit inné, puisque tout vient de notre propre fonds, et que nous ne subissons aucune action de l'extérieur. Mais « dans le système commun » qui admet l'influence du corps sur l'âme, on appelle *inné* ce qui ne provient pas de la connaissance sensible : c'est le sens impliqué par le fameux adage qui nie l'innéisme : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu », et c'est en cette signification que le prend en général Leibniz : mais à l'intérieur de ce sens, il y a bien des nuances qu'il n'est pas toujours facile de préciser. La marque de l'innéité est la nécessité, qui appartient soit aux vérités primitives de raison, axiome d'identité et principe de raison suffisante, soit aux vérités dérivées qu'on y peut réduire, c'est-à-dire, qui ont des preuves *a priori* (le mot *a priori* chez Leibniz se dit uniquement d'une preuve de ce genre) ; quant aux idées innées, ce sont celles sans lesquelles on ne saurait penser p.264 une vérité : idées d'être, de possible, de même, d'identique, qui entrent dans une vérité innée, telles que : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; l'ensemble des idées innées, c'est l'entendement lui-même avec lequel on pense. Leibniz peut donc accepter l'adage scolastique, mais avec une restriction : « Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans les sens, excepté l'entendement même (*nisi intellectus ipse*). » Mais nécessité et apriorité ne sont que des marques de l'innéité ; le mot inné se réfère proprement à ce qui est en nous indépendamment de toute expérience externe, c'est-à-dire à ce qui est objet de pure expérience interne : « Puisque les sens et les inductions ne sauraient jamais apprendre des vérités tout à fait universelles, ni ce qui est absolument nécessaire, mais seulement ce qui est, il s'ensuit que nous avons tiré ces vérités en partie de ce qui est en nous. » Si bien que toutes les idées sont ramenées à cet « intelligible », à cet « objet du pur entendement » qu'est le

moi, donné dans l'expérience interne. « La notion que j'ai de moi et de mes pensées, et par conséquent de l'être, de la substance, de l'action, de l'identité vient d'une expérience interne », « d'actes réflexifs », dira-t-il ailleurs (*Monadologie*, 30). Et en une lettre à Sophie-Charlotte, il commente ainsi sa restriction à l'adage scolastique : « Excepté l'entendement même ou *celui qui entend*. »

Mais l'expérience interne désigne alors quelque chose de plus vaste que la lumière naturelle de la raison ; elle signifie tout ce qui est naturellement en nous et que l'on y voit, lorsque notre vision n'est pas obscurcie par les besoins et les penchants qui viennent du corps ; à côté de la raison, il y a l'instinct, fait de connaissances confuses et pourtant innées, telles que : « Il faut suivre la joie et éviter la tristesse », sentiments naturels dont les raisons sont inconnues, et « qu'il est... difficile de démêler... d'avec les coutumes, quoique cela se puisse le plus souvent ». L'innéité d'une idée n'exclut donc pas, comme chez Descartes, sa confusion.

XII. — L'EXISTENCE DES CORPS



p.265 Les monades sont les seules réalités substantielles qui existent dans l'univers : et l'on a vu comment Leibniz avait enlevé l'existence substantielle au monde extérieur, tel que se le figure un cartésien. Lui retire-t-il cependant tout mode d'existence ? Considérons d'abord que l'esprit, « sans fenêtre » sur le dehors, a pourtant la certitude légitime, sans employer la machinerie compliquée de la preuve de Descartes, qu'il existe quelque chose en dehors de lui ; c'est que, de ces deux vérités également évidentes : « Je pense, et il y a une grande variété dans mes pensées », Descartes

n’a connu que la première ; or, la seconde « prouve qu’il y a quelque autre chose que nous qui est la cause de la variété de nos apparences », puisque une seule et même chose ne saurait être cause des changements qui sont en elle. Le monde extérieur représenté est donc pour moi un « phénomène bien fondé », fondé sur l’existence de la diversité substantielle des monades en dehors de nous. Mais encore est-ce par des caractères internes que les « phénomènes réels » se distinguent des « phénomènes imaginaires » du rêve : c’est d’abord, si nous considérons le phénomène en lui-même, par sa vivacité, par sa multiplicité (le phénomène réel étant doué non pas d’une seule mais de plusieurs qualités sensibles), sa permanence ou son accord avec lui-même dans le temps ; et, si nous considérons les autres phénomènes, par son accord avec les précédents phénomènes, par l’accord des esprits entre eux, et enfin par le succès dans la prédiction des phénomènes. Ce sont, remarquons-le, les critères indiqués par Descartes : ils dérivent des écoles académique et sceptique de l’antiquité ; et Leibniz met fort bien leur valeur en évidence, lorsqu’il dit qu’ils donnent une certitude morale et non métaphysique.

Si nous considérons, à part des choses, l’ordre dans lequel elles coexistent et dans lequel elles se succèdent, nous obtenons p.266 l’espace et le temps ; bien loin, comme le croient les newtoniens, d’être des réalités antérieures aux choses, des réceptacles où elles sont comprises, ils sont des choses idéales simplement possibles et relatives aux êtres dont ils sont l’ordre. « Je tiens l’espace, écrit Leibniz à Clarke, pour quelque chose de purement relatif, comme le temps, pour un ordre de coexistences, comme le temps est un ordre de successions. Car l’espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu’elles existent ensemble, sans entrer dans leurs manières d’exister. Et lorsqu’on voit plusieurs choses

ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles. »

XIII. — LA MORALE

@

De sa théologie et de son monadisme, Leibniz tire une morale. « J'avoue, écrit-il à Conring, dès 1670, qu'il peut suffire à la science morale que l'on démontre que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme soient probables ou du moins possibles. » Pourquoi ? C'est qu'il suppose avec Carnéade que la justice sans une utilité propre, soit présente, soit future, est la plus grande des sottises : d'autre part, il est clair que la justice recherche le bien général ou bien de la société dont nous faisons partie. Une théologie providentialiste peut seule résoudre ce problème de l'accord de la vertu et de l'utilité, qui était celui de Cicéron au *De officiis* ; et « l'on ne peut démontrer avec exactitude que l'homme doit faire ce qui est juste, à moins que l'on ne démontre qu'il y a un perpétuel (vengeur) de l'intérêt public, c'est-à-dire Dieu, et, puisqu'il est manifeste qu'il n'en est pas toujours le vengeur en cette vie, qu'il y a une autre vie ».

Plus tard, lorsqu'il eut découvert son monadisme, lorsqu'il eut montré que les esprits sont des monades de degré supérieur, « des substances qui pensent et qui sont capables de découvrir des vérités nécessaires », il transmua, selon l'antique tradition p.267 des Stoïciens, son univers en une « universelle république des Esprits » dont Dieu est le monarque, et dont les Esprits de toute espèce (depuis l'ange jusqu'à l'homme) sont les sujets. La justice est la loi de cette cité, elle consiste à « procurer au monde le plus de bien que

nous pouvons ; cela est infaillible [pour notre bonheur], supposé qu'il y ait une providence qui gouverne toutes choses ». Formules que nous ne devons pas oublier, pour en bien pénétrer le sens, de traduire dans le langage de la monadologie : c'est une loi naturelle, en effet, dérivée de la volonté de Dieu, que chaque esprit acquiert à chaque instant dans l'univers, le maximum de perfection compatible avec le tout ; il le fait seulement avec conscience, tandis que la monade nue est privée de sentiment ; et la volonté qui nous pousse vers l'utilité commune est éclairée par la connaissance de notre nature ; si bien que la vertu est effectivement « la puissance interne que l'homme possède de ne pas être écarté par les passions de son âme de la voie droite vers la félicité ». Tel est le *fatum christianum,* fatum signifiant « dans le bon sens » le décret de la providence. « Et ceux qui s'y soumettent par la connaissance des perfections divines, dont l'amour de Dieu est une suite, ne prennent pas seulement patience comme les philosophes païens, mais sont même contents de ce que Dieu ordonne, sachant qu'il fait tout pour le mieux. » Mais Leibniz pense échapper au *fatum mahometanum,* qui nie la liaison que les décrets de Dieu ont entre eux, autant qu'au quiétisme et à l'« argument paresseux », puisque, chez lui, la connaissance engendre l'action.

Cette idée d'une république universelle semblerait devoir amener Leibniz a une sorte de religion universelle, d'humanisme supérieur aux religions positives. Or, il n'en est rien : théoriquement, il a essayé de montrer que les dogmes de la foi chrétienne, en ce qu'ils avaient de positif, n'étaient nullement contraires à la raison : pratiquement, il a conçu, comme on l'a dit, une organisation religieuse de la terre dans laquelle les peuples chrétiens, réconciliés politiquement et unis en une même Église, p.268 apporteraient au monde entier la civilisation chrétienne. Comme il convient à son génie, son universalisme n'est pas

l'universalisme abstrait des penseurs stoïciens, mais il prend les formes les plus concrètes, et il s'insère dans l'infini des réalités politiques singulières.

Un de ses premiers écrits avait été une *Defensio trinitatis* (vers 1665), dirigée contre les sociniens, où il se vante d'avoir déjà trouvé « une philosophie plus profonde qui, tant dans la méditation des choses sacrées et les affaires civiles que dans la physique, lui a procuré des enseignements qui lui permettront de mener une vie tranquille ». Jamais donc il n'a séparé ces trois objets : religion, physique et vie civile. Il a tout fait pour éliminer les divergences en apparence fort grandes entre la discontinuité de la vision chrétienne de l'univers et son propre continuisme : nous en avons vu un exemple dans sa théorie du péché. D'autres éléments de la foi chrétienne, le miracle, la transsubstantiation constituaient aussi des sortes de suspensions dans la continuité du cours de la nature ; le port-royaliste Arnauld objectait à Leibniz que sa monadologie excluait le miracle, et le P. jésuite Des Bosses la croyait inconciliable avec la transsubstantiation. Quant au miracle, Leibniz trouve dans son infinitisme la réponse que voici : on sait que, supposé des points marqués d'une manière quelconque en une surface, on pourra trouver l'équation de la courbe qui les contient et qui rend raison de leurs positions : cela donné, supposons une série indéfinie d'événements dont les uns obéissent aux lois naturelles, telles que nous les connaissons et dont les autres n'y obéissent pas, c'est-à-dire sont miraculeux ; on doit concevoir, dans l'infinité divine, une loi de la série telle qu'elle comprenne à la fois les unes et les autres ; les événements miraculeux, qui troublent ce que nous appelons l'ordre naturel, rentrent au contraire dans l'ordre de l'univers, et il est contraire aux attributs divins qu'ils n'y rentrent pas. Quant à la transsubstantiation, on a vu comment, répondant à Des Bosses, Leibniz a imaginé le *lien substantiel* pour rendre compte de p.269 l'unité des

corps ; dans la transsubstantiation, les monades répondant au pain subsistent, et le pain reste un phénomène « bien fondé » ; mais c'est, par miracle, le lien substantiel du corps du Christ qui remplace celui du pain.

Pratiquement, l'activité presque entière de Leibniz est dirigée vers le triomphe de la chrétienté. Mais ce triomphe ne pouvait être assuré, pensait-il, sans un retour à l'unité, qui devait commencer par l'union des luthériens et des calvinistes, puis par la réunion des protestants d'Allemagne à l'Église catholique. Dès 1673, il en parle à Pellisson, cherche par lui à atteindre Bossuet et il écrit, en 1686, le *Systema theologicum* qui propose un formulaire de conciliation : Pellisson meurt en 1693 ; mais en 1701 encore, Leibniz n'avait pas perdu tout espoir. « Vous avez raison, madame, écrit-il à Mme de Brinon, de me juger catholique dans le cœur... L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome ; autrement ceux qui sont excommuniés injustement cesseraient d'être catholiques malgré eux et sans qu'il y eut de leur faute. La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. » Dans cet esprit, il cherche à atténuer, auprès de Bossuet, l'importance des divergences dogmatiques qui séparent les confessions. Ces divergences ne viennent-elles pas du concile de Trente, dont le caractère œcuménique n'est pas reconnu, même en France ? Ont-elles d'ailleurs plus de portée que les controverses incessantes, sur la grâce ou l'amour de Dieu, qui, à l'intérieur de la communauté romaine, ne rompent pas l'unité de l'Église ? « Ce sont les pratiques [de l'Église romaine] qui empêchent la réunion plus que les dogmes. » Et avec une habileté (peut-être imprudente), il fait valoir, aux yeux de Bossuet, l'esprit gallican qui anime la France, « les limites qu'on y donne à l'autorité des papes et des autres pasteurs. Bossuet, lui aussi, veut l'unité, mais à condition que les protestants rentrent purement et

simplement dans l'Église romaine et en reconnaissent toutes les décisions ; l'unité ne comporte pas ces variations et ces nuances, que Leibniz voudrait sauvegarder.

Bibliographie



CHAPITRE IX

JOHN LOCKE

ET LA PHILOSOPHIE ANGLAISE

I. — VIE ET ŒUVRES DE LOCKE

@

p.272 John Locke (1632-1704), est né près de Bristol d'une famille de marchands ; il avait seize ans au moment de la Révolution ; son père s'enrôla dans l'armée du Parlement. Étudiant à Oxford de 1652 à 1658, il y fit les études qui le conduisaient normalement aux fonctions de clergyman ; mais, en 1658, il s'orienta d'un tout autre côté, vers la médecine qu'il étudia sans prendre d'ailleurs jamais le grade de docteur. En 1666, il s'attacha à lord Ashley, plus tard comte de Shaftesbury, qui eut une vie politique fort mouvementée dont Locke subit les contre-coups ; il fit en France deux séjours, l'un en 1672, l'autre de 1675 à 1679, où il passa un an à Montpellier pour soigner sa santé, fort délicate ; mais ce second séjour se prolongea jusqu'à la fin de la disgrâce du comte de Shaftesbury. En 1684, il dut à nouveau s'éloigner d'Angleterre ; le comte, après avoir échoué dans sa tentative pour provoquer une révolution, avait dû se réfugier en Hollande où il mourut bientôt ; Locke, suspect au pouvoir, jugea prudent de gagner à son tour la Hollande ; il devait y rester jusqu'à la Révolution de 1688. Revenu en Angleterre en 1689, il refuse, surtout en raison de sa santé, le poste d'ambassadeur auprès de l'électeur de Brandebourg, que le nouveau roi lui propose, et il accepte

les fonctions de Commissaire des appels. Occupé surtout de questions politiques et religieuses, et aussi de p.273 questions économiques (il écrit alors ses *Considérations sur les conséquences de la diminution de l'intérêt et de l'augmentation de la valeur de l'argent*), il doit aussi répondre à de nombreuses polémiques. Il se retire alors à Oates, non loin de ses amis lord et lady Masham (la fille du philosophe Cudworth), et il y reste jusqu'à sa mort.

En 1670, à trente-huit ans, Locke était, depuis 1667, médecin particulier du comte de Shaftesbury, et rien encore n'annonçait sa vocation philosophique ; lié avec le médecin Sydenham, avec qui il collabore, membre de la Société royale en 1668, il avait écrit de petits traités médicaux, *Anatomica* (1668), *De Arte medica* (1669), où il déclare : « Il n'y a de connaissances vraiment dignes de ce nom que celles qui conduisent à quelque invention nouvelle et utile. Toute autre spéculation est une occupation de désœuvré. » Les théories générales sont nuisibles parce qu'elles arrêtent et fixent la science ; seule, l'hypothèse spéciale est utile, pour saisir les causes prochaines. Il avait en outre réfléchi sur les questions politiques et religieuses qui agitaient son pays, et il avait écrit le *Sacerdos* et les *Réflexions sur la République romaine,* où il proteste contre l'empiétement du clergé sur le pouvoir civil, l'*Infaillibilis scripturæ interpres non necessarius,* dont le principe est que la Bible suffit au salut, et l'*Essai sur la tolérance* (1666), sur la tolérance due aux non-conformistes, aux puritains, qui n'avaient pas accepté l'acte d'uniformité de Charles II.

Dans l'hiver de 1670-1671, à la suite de discussions entre amis, dont étaient l'avocat James Tyrrell, qui plus tard devait contribuer à la révolution qui renversa Jacques II et éleva Guillaume d'Orange au pouvoir, et le médecin David Thomas, ses pensées prirent un cours inattendu. Il s'aperçut, selon un témoignage de Tyrrell, que les « principes de la

morale et de la religion révélée » ne pouvaient être établie solidement avant « d'examiner notre propre capacité et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension ». Ainsi p.274 naquit l'idée de l'*Essai sur l'entendement humain,* qui, en effet, se termine par des considérations sur la certitude des vérités morales (IV, 4, 7) et sur le rapport de la foi et de la raison (IV, 18). L'*Essai* ne parut d'ailleurs qu'en 1690. Mais, dès 1671, Locke avait écrit un *De intellectu humano*, où la réduction de toutes nos idées à des idées simples est présentée comme dans l'*Essai* ; l'*Essai* même est l'œuvre des rares loisirs que lui laissa pendant dix-neuf ans une carrière assez mouvementée ; dès 1688, ses idées purent être connues grâce à l'abrégé de l'*Essai* que publia Le Clerc dans la Bibliothèque universelle. La seconde édition (1694) contient bien des additions (II, 27 ; II, 9, 8 ; II, 33 ; IV, 19) ou changements (II, 21 ; II, 28) ; la traduction française de Coste (1700), revue par Locke, renferme aussi plusieurs additions ou corrections.

II. — LES IDÉES POLITIQUES

@

L'*Essai* ne contient donc pas de spéculation pour elle-même. Aussi convient-il, pour mieux marquer les conditions dans lesquelles il a été écrit, d'analyser brièvement les idées politiques de Locke.

Locke a lutté toute sa vie contre la théocratie anglicane, c'est-à-dire contre ces deux thèses solidaires : Le pouvoir du roi est un pouvoir absolu et de droit divin ; le pouvoir du roi est un pouvoir spirituel non moins que temporel, et il a le droit d'imposer à la nation une croyance et une forme de culte. Dans cette doctrine, le pouvoir royal apparaît comme

une donnée impénétrable à l'analyse, un mystère. Pour la critiquer, Locke procède comme il procédera dans l'étude de l'entendement ; nous le verrons, dans l'*Essai*, réduire les idées complexes à des facteurs simples ; ici, de même, il cherche par analyse les facteurs simples en quoi se décompose le pouvoir royal. Il ne s'agit d'ailleurs ni dans un cas ni dans l'autre d'une genèse historique.

p.275 Cette analyse est favorisée ou même rendue possible par l'idée, si courante alors, que l'état social n'est pas naturel à l'humanité, mais qu'il naît d'un pacte : il faut donc d'abord, par abstraction, étudier ce qu'est l'homme avant le pacte dans l'état de nature. L'état de nature est-il l'absence de toute règle, comme l'a voulu Hobbes, qui rapporte à une convention toute idée du juste et de l'injuste, ou y a-t-il, comme le prétend l'école du droit des gens après les Stoïciens, une *lex insita rationi*, une loi morale naturelle qui s'impose avant le pacte ? Cette dernière thèse est celle de Locke qui admet, à titre de droit naturel, le droit de propriété fondé sur le travail et limité par conséquent à l'étendue de terre qu'un homme peut cultiver, et le pouvoir paternel, la famille étant d'institution naturelle et non politique. Seulement l'école qui inspire Locke est attachée au dogme de l'innéité, que lui n'admet pas ; à défaut de l'innéité, il assure que ces règles de justice sont susceptibles de démonstration ; cette démonstration est fondée sur le commandement de Dieu qui a établi ces règles en y attachant des sanctions ; elle est donc dépendante de vues religieuses.

Le pacte social ne crée aucun droit nouveau ; il est un accord entre des individus qui se réunissent pour employer leur force collective à faire exécuter ces lois naturelles, en renonçant à les faire exécuter par leur propre force. Conception purement nominaliste et utilitaire, qui ne voit dans la société qu'un pouvoir plus efficace et plus stable

pour réprimer les infractions au droit. Cet objet limite ce pouvoir d'une manière précise : le citoyen ne lui doit obéissance que s'il agit selon des lois permanentes et non selon des décrets improvisés au jour le jour ; il y a un pouvoir législatif, mais qui ne peut faire ce qu'il veut, qui, en particulier, ne peut disposer des biens des sujets arbitrairement, par un impôt non consenti. En un mot, le pacte entre le sujet et le souverain est bilatéral ; et le sujet a le droit de se révolter contre toute violation de la loi. Telles sont l'origine et la nature du pouvoir royal, qui naît de la loi et ne peut s'exercer contre p.276 elle. Le résultat est précisément l'inverse de la doctrine de Hobbes ; et Locke est un des doctrinaires qui ont favorisé, en Angleterre, la révolution de 1688.

De là se déduit la tolérance. Il ne s'agissait pas en Angleterre d'empêcher, comme dans le papisme, un pouvoir spirituel, distinct du pouvoir temporel, d'empiéter sur celui-ci au nom du salut éternel des hommes ; à l'inverse, dans un pays où, depuis Élisabeth, « la religion du sujet était fixée par une loi régulièrement débattue dans un parlement, composé en majorité de laïques, hommes d'État ou hommes d'affaires [55] », la question était de savoir si le pouvoir civil, né du pacte, peut réglementer la vie spirituelle. Dans ces conditions, ce n'est pas une tolérance absolue que Locke admet ; le souverain est indifférent aux croyances de ses sujets, sinon dans le cas où ces croyances s'expriment en des actes contraires au but de la société politique ; il interdira donc le « papisme » qui admet l'intervention d'un gouvernement étranger ; et il réprimera l'athéisme, puisque la croyance en Dieu est le principe de certitude des lois naturelles.

III. — LA DOCTRINE DE L'ESSAI : CRITIQUE DES IDÉES INNÉES

@

L'*Essai* contient donc la doctrine qui, en montrant la nature et les limites de l'entendement humain, doit fonder la tolérance religieuse et philosophique. Mais, avant d'exposer cette doctrine, il est une circonstance qui doit mieux nous faire pénétrer ses intentions. En 1678, alors que Locke méditait son ouvrage, Cudworth publia *The true intellectual system of the universe*. Cet auteur, qui est un des animateurs de l'école platonicienne de Cambridge à cette époque, y soutenait que la démonstration de la vérité de l'existence de Dieu est solidaire de la thèse p.277 des idées innées, et que le fameux adage empiriste : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu », conduisait droit à l'athéisme : car, disait-il, raisonnant comme Platon au Xe Livre des Lois, si toute science ou connaissance n'est rien que l'information de nos âmes par des choses placées en dehors de nous, il faut que le monde existe avant que sa notion et sa connaissance existent ; et la connaissance et l'intelligence ne peuvent plus le précéder comme sa cause. Mais cette thèse, ajoute-t-il, est si fausse que, si elle voulait être conséquente, elle exclurait de l'existence non seulement la raison et l'intelligence, mais la faculté même de sentir, puisque cette faculté ne tombe pas sous les sens. La thèse de Cudworth, si elle était vraie, renversait tout le système de Locke : car c'est dans l'hypothèse du sensualisme que Locke voulait montrer l'existence de l'entendement et sa nature, et prouver l'existence de Dieu. Pourquoi l'hypothèse empiriste était-elle la seule possible ? C'est que, « pour avoir une juste idée des choses, il faut amener l'esprit à leur nature inflexible et à leurs relations

inaltérables, et non pas s'efforcer d'amener les choses à nos préjugés ». Or, l'innéisme, partant d'une prétendue connaissance immédiate et interne, laisse évidemment place à tous les préjugés individuels ; et ainsi les thèses maîtresses qui doivent assurer la paix des esprits, la théorie de l'entendement et l'existence de Dieu, seraient solidaires de nos préjugés.

C'est le souci de répondre à l'école de Cambridge, bien qu'il ne nomme jamais ses adversaires, qui explique en grande partie la structure interne de l'*Essai*. Le livre I, qui renferme la critique de l'innéisme, le long chapitre sur l'existence de Dieu, et le chapitre sur l'enthousiasme se correspondent et se répondent.

Au livre I, il indique clairement son intention : l'innéisme est la doctrine du préjugé ; s'il avait affaire à des lecteurs sans préjugés, il ne la critiquerait même pas en elle-même, et « il lui suffirait de montrer que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont par le simple usage de leurs facultés p.278 naturelles sans le secours d'aucune impression innée, qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de plusieurs choses sans avoir besoin d'aucun de ces notions ou principes innés ». Mais c'est une doctrine des plus dangereuses, en ce qu'elle amène à proclamer l'infaillibilité (I, 2, 20 ; I, 3, 24), c'est-à-dire une certitude irréductible, sans autre fondement que l'affirmation d'un individu : il voit donc dans l'innéisme une sorte de dogmatique de l'inspiration individuelle, qui affirme sans motif. En effet, si les principes dont on parle sont véritablement innés, ils doivent exister chez tous les hommes, être constants et universels. Or, si nous les examinons un à un, d'abord les principes spéculatifs (principe d'identité et de contradiction), puis les principes de pratique (comme : « Agis envers autrui comme tu voudrais qu'on agit envers toi »), nous verrons que très peu

de personnes, même parmi les gens instruits, les connaissent. Ils ne sont d'ailleurs d'aucun usage : pour juger que le doux n'est pas l'amer, il nous suffit de percevoir les idées du doux et de l'amer ; nous en voyons tout de suite la disconvenance, sans recourir du tout à ce principe qu'il est impossible qu'une chose soit autre qu'elle-même.

A cette critique de l'innéisme répond le chapitre X du livre IV où l'existence de Dieu est prouvée sans les idées innées par le simple usage des facultés naturelles : c'est par une variété de la preuve *a contingentia mundi* qui, à la différence des preuves ontologiques, ne suppose pas une notion préconçue de Dieu ; cette notion se construit avec la preuve elle-même ; et en effet, selon Locke, l'existence de l'être contingent que je suis suppose un être éternel et tout-puissant, intelligent aussi, puisqu'il a créé en moi la faculté de connaître, et créateur de la matière, puisqu'il a créé mon esprit et qu'il lui était beaucoup plus facile de créer la matière. Cette preuve seule peut nous amener à une notion exacte et constante de la divinité. Inversement, la notion que les hommes en ont sans elle, est pleine de trouble et d'incohérence ; il est même telles peuplades sauvages qui sont p.279 entièrement privées de l'idée de Dieu, et, chez le vulgaire, elle reste imprégnée d'anthropomorphisme.

Enfin le chapitre sur l'enthousiasme (IV, XIX), introduit dans la deuxième édition de l'*Essai,* est une critique de toutes les fantaisies individuelles qui se donnent en religion comme des inspirations divines : il y a là le correspondant, chez Locke, du chapitre de Malebranche sur les imaginations fortes, et du *Traité théologicopolitique* de Spinoza ; ajoutons que, en pays anglo-saxon, il s'agit d'un mal endémique, qui donne naissance à d'innombrables sectes, et dont Locke a senti, mieux que quiconque, le danger ; à cette religion imaginative et personnelle, il oppose le caractère raisonnable du Christianisme (*The reasonableness of*

Christianity, 1695)*,* dont il ramène tous les dogmes essentiels à ce qui peut être démontré par la raison. Il est clair que cette condamnation de l'enthousiasme en religion répond à celle de l'innéisme en philosophie.

IV. — IDÉES SIMPLES ET IDÉES COMPLEXES

@

Comment donc « amener l'esprit à la nature inflexible des choses et à leurs relations inaltérables ? » Le système de Locke serait incompréhensible si l'on n'admettait qu'il part d'une réflexion sur la doctrine cartésienne ; il est, comme le lui ont reproché ses adversaires, un « idéisme ». Quel rôle y joue l'idée ?

Toute connaissance consiste dans la perception d'une convenance ou d'une disconvenance entre des idées, comme : le jaune n'est pas le rouge, deux triangles qui ont leurs trois côtés égaux sont égaux, etc. ; cette perception est soit immédiate comme dans le premier cas, soit réductible par démonstration à une perception immédiate comme dans le second cas. L'idée est donc à la connaissance à peu près ce que, en logique, le terme est à la proposition. Les idées sont elles-mêmes soit complexes, c'est-à-dire formées d'idées simples en quoi on peut les analyser, p.280 soit simples et irréductibles. L'exposé de Locke est d'ailleurs inverse de l'ordre que nous venons d'indiquer : il cherche d'abord ce que sont les idées simples, puis comment elles se combinent pour former les idées complexes (livre II), enfin comment on perçoit la convenance ou la disconvenance entre les idées (livre IV) ; c'est l'ordre de cet exposé que nous allons maintenant suivre.

En réalité, cette sorte d'atomisme mental, qui résout en idées le contenu de la connaissance, est plus compliqué qu'il ne paraît, soit que l'on considère les éléments (idées simples), soit que l'on considère leur mode de combinaison. La *simplicité* de l'idée, d'abord, ne se réfère à aucun caractère intérieur à l'idée ; sont simples les idées qui ne peuvent nous être communiquées, si nous ne les tenons pas de l'expérience, telles que celles du froid, de l'amer, etc. ; et l'impossibilité absolue d'engendrer en nous aucune idée simple nouvelle (alors que nous formons les idées complexes) marque les limites de notre connaissance. Nos idées simples se répartissent en trois catégories : les idées simples de sensation, chaud, solide, poli, dur, amer, étendue, figure, mouvement, etc. ; les idées simples de réflexion, c'est-à-dire celles des facultés que nous trouvons en nous-mêmes, mémoire, attention, volonté, etc. (le mot *réflexion* désignant la seule perception interne de ces facultés) ; les idées simples qui sont à la fois de sensation et de réflexion, comme celles d'existence, de durée et de nombre.

Voici où la complication commence : l'idée est chez Descartes représentative, elle est une image des choses. Le reste-t-elle chez Locke ? Assurément, puisque, on va le voir, il se pose la question de la valeur de la représentation, se demandant, au moins au sujet des idées simples de sensation, quelles d'entre elles représentent effectivement le monde extérieur. Mais s'il en est ainsi, les idées de sensation jouent, chez lui, deux personnages : elles sont, d'une part, les éléments derniers dont nos connaissances sont faites, des points de départ, et, à ce p.281 titre, elles sont toutes égales ; elles représentent les choses matérielles et, comme intermédiaires entre nous et les choses, elles ont une valeur fort inégale. Locke, en effet, en tant que physicien, adopte les conclusions du mécanisme de Boyle : seules, l'étendue, la figure, la solidité et le mouvement, avec

les idées d'existence, de durée et de nombre sont les « qualités premières » qui nous représentent les choses telles qu'elles sont ; quant aux couleurs, aux sons ou aux saveurs, ce sont des « qualités secondes » qui sont produites en nous par l'impression que font, sur nos sens, divers mouvements de corps si petits que nous ne pouvons les apercevoir. Ajoutons que, même en ce qui concerne les qualités premières, Locke est fort loin d'avoir sur leur valeur l'assurance d'un Descartes : ces idées sont celles que le physicien utilise dans la représentation du monde extérieur, parce qu'il ne peut en utiliser d'autres : ainsi, si nous faisons de l'impulsion la cause du mouvement, c'est seulement parce qu'« il nous est impossible de concevoir qu'un corps agisse sur un autre, qu'il ne touche pas, ou, s'il le touche, qu'il agisse autrement que par mouvement (II, 8, 11, 1e édition) » ; cette « impossibilité de concevoir » ne sera pas une objection irréductible contre la physique des forces centrales qui admet l'attraction comme cause du mouvement. L'idée d'étendue est d'ailleurs pour Locke loin d'être claire : la cohésion des corps est inexplicable par elle, et la divisibilité à l'infini est contradictoire ; et il est si peu cartésien qu'il déclare (II, 23, 16) : « Par l'idée complexe d'étendue, de figure, de couleur, de toutes les autres qualités sensibles, à quoi se réduit toute notre connaissance des corps, nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée de la substance des corps que si nous ne la connaissions point du tout. » Les idées simples, même celles des qualités premières, ne doivent donc pas être prises pour les éléments réels des choses.

Ce double aspect de l'idée de sensation, élément dernier de la connaissance, et représentative du réel, ne persistera pas chez les p.282 « idéistes » qui suivent Locke : Berkeley, notamment, en est l'adversaire décidé, et, considérant les

idées seulement sous le premier aspect, il abandonne l’idée comme représentative.

En admettant, à côté des idées simples de sensation, des idées simples de réflexion, en concédant que la connaissance que nous avons des facultés de notre âme est irréductible à celle que nous avons des choses sensibles, Locke supprime la liaison traditionnelle (songeons par exemple à Hobbes) entre l’empirisme et le sensualisme. Par cette sorte d’expérience interne, que désigne chez lui la réflexion, aussi originale que l’expérience externe, il répondait aux objections les plus fortes des cambridgiens contre l’athéisme des empiristes ; et nous avons vu effectivement comment il employait cette expérience interne dans une démonstration de l’existence de Dieu, indépendante de l’innéisme.

La spéculation de Locke sur les idées complexes doit avoir pour conséquence de mettre fin à de vaines discussions philosophiques, en montrant la véritable origine des idées qu’elles mettent en question. On aura remarqué que les « idées simples » ne se rangeaient pas en ces catégories dans lesquelles la philosophie traditionnelle répartissait les objets de la connaissance : elles ne sont ni des substances ni des modes de la substance. C’est certainement une des innovations les plus considérables de Locke d’avoir considéré ces catégories non comme des idées primitives, mais, ainsi qu’on va le voir, comme des combinaisons d’idées simples.

Les idées complexes se répartissent en deux groupes : celles où les idées simples se combinent en l’idée d’une chose unique (l’idée de l’or, ou l’idée d’homme), celles où les idées combinées continuent à représenter des choses distinctes quoique unies (l’idée de filiation, qui unit l’idée du fils et du père, et en général toutes les idées de relation). Le

premier groupe se partage lui-même en deux classes : les idées de modes qui sont celles de choses qui ne peuvent subsister par elles-mêmes, un triangle p.283 ou un nombre ; les idées de substances qui sont les idées de choses qui subsistent par elles-mêmes (un homme). Les modes eux-mêmes se divisent en modes simples où la même idée simple est combinée avec elle-même (par exemple le nombre ; combinaison d'unités ; l'espace ou la durée, combinaison de parties homogènes), et modes complexes ou mixtes, composés d'idées simples hétérogènes, tels que la beauté ou l'idée d'un meurtre.

Cette composition (sinon déduction) des catégories permet de résoudre bien des problèmes controversés, notamment les trois problèmes de l'infini, de la puissance et de la substance, que, seules, les théories innéistes se croient capables de résoudre.

Locke considère l'infini comme un mode simple, puisqu'il est fait de la répétition de l'unité homogène de nombre, de durée ou d'espace : il se distingue du fini seulement en ce qu'aucune limite n'est assignée à cette répétition. Il est donc faux que l'infini soit antérieur au fini, que le fini soit une limitation de l'infini, que nous concevions un infini de perfection différent de l'infini de quantité que nous venons de décrire : l'infinité de Dieu, notamment, n'est conçue par nous que comme un nombre ou une étendue illimitée d'actes de Dieu relatifs au monde. Certes l'infinité divine est autre chose ; l'infini actuel, qui est réalisé, n'est pas du tout notre idée de l'infini, qui est progrès sans fin ; de même l'éternité n'est pas cette durée sans fin que nous concevons. « Mais tout ce qui est au-delà de notre idée positive à l'égard de l'infini est environné de ténèbres et n'excite dans l'esprit qu'une confusion indéterminée d'une idée négative, où je ne puis voir autre chose, si ce n'est que je ne comprends point ni ne puis comprendre tout ce que j'y

voudrais concevoir, et cela parce que c'est un objet trop vaste pour une capacité faible et limitée comme la mienne. » (II, XVII.)

L'analyse de l'idée de pouvoir et de l'idée de liberté qui en dépend, doit, dans la pensée de Locke, mettre fin aux controverses sans fin sur cette question. L'idée de pouvoir est un mode p.284 simple, qui se forme par l'expérience répétée de certains changements constatés dans les choses sensibles et en nous-mêmes. Lorsque nous éprouvons que nos idées changent sous l'influence de l'impression des sens ou bien sous celle du choix de notre volonté, lorsque, en outre, nous concevons la possibilité d'un pareil changement dans l'avenir, nous obtenons l'idée de puissance active en ce qui produit le changement, de puissance passive en ce qui le subit. Mais, en général, l'idée de puissance active est une idée de réflexion, venant du changement que notre volonté produit dans les corps. La volonté est donc une puissance active. La liberté est aussi une puissance active, mais d'un autre genre : c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon ce que notre volonté a choisi ; ainsi un paralytique, qui veut mouvoir ses jambes, n'est pas libre de le faire. Demander si la volonté est libre est donc poser une question absurde ; c'est demander si un pouvoir est doué d'un autre pouvoir, ce qui n'a aucun sens, puisqu'un pouvoir ne peut appartenir qu'à un agent. Mais on peut demander si l'agent qui a la volonté, c'est-à-dire le pouvoir d'agir en connaissance de cause, et qui a la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de faire ou de ne pas faire une action selon qu'il la veut ou non, a, en outre, la liberté de vouloir ou de ne pas vouloir ce qui est en sa puissance : c'est une question qui peut être résolue par l'analyse des motifs de la volonté. Ce qui nous porte à vouloir, c'est l'inquiétude ou dissatisfaction (uneasiness), causée par la privation d'un bien ; mais l'inquiétude ressentie n'est pas en proportion de l'excellence du bien ; or, l'homme a la puissance de comparer les biens

entre eux, et, par cet examen, de suspendre l'action que produirait l'inquiétude. La liberté n'est donc pas une liberté d'indifférence ; mais elle consiste à déterminer la volonté par le jugement et non plus par le désir (II, XXI).

La question de la nature de la substance (II, XXIII), est une des plus controversées : la substance est, en tout cas, considérée par tous comme le type de la réalité primitive. Or, p.285 nul philosophe n'a su dire clairement ce qu'il entend par ce substratum de tous les attributs. Locke pense résoudre la question en montrant que la substance est une fausse idée simple, une idée complexe prise pour une idée simple. La pensée de Locke n'est pas ici facile à pénétrer, et sa simplicité est apparente. Des idées simples que l'expérience nous montre constamment groupées (par exemple jaune, fusible, ductile, doué d'une forte densité, etc.), et un nom unique, donné à ce groupe constant, voilà au premier abord ce qui fait la substance de l'or. Mais la substance, en ce cas, ne se distinguerait pas d'un mode mixte, qui est aussi un groupe constant d'idées simples nommées d'un seul nom. Au reste, Locke a protesté contre le reproche de prendre les idées simples pour les éléments réels des choses ; il est en effet impossible à l'esprit d'imaginer ces idées simples existant par elles-mêmes, dans une substance à laquelle elles sont inhérentes : si nous nommons leur groupe d'un seul nom, c'est parce que nous croyons qu'elles appartiennent à une seule chose, qu'elles sont effectivement liées d'une union qui fait un tout : il y a certainement une constitution intime de l'or, une essence réelle qui, connue, expliquerait la liaison de ses propriétés. Ainsi l'existence de la substance est énergiquement affirmée : « Aussi longtemps qu'on admet quelque idée simple ou qualité sensible, la substance ne peut être rejetée. » Mais il est affirmé avec non moins d'énergie que nous n'avons, de cette substance, nulle idée ; expliquer la cause de la liaison des idées simples, ce qu'Aristote appelait

la quiddité, cela est au-dessus de notre entendement ; l'entendement ne peut rien ajouter à ces idées au-delà de ce que nous y découvrons par la sensation et la réflexion. La substance est donc, pour Locke, quelque chose comme l'infini actuel ; elle existe, mais nous ne savons ce qu'elle est, et la seule recherche possible pour nous est la recherche expérimentale des qualités coexistantes. Elle nous suffit pour distinguer le corps, p.286 amas des idées simples de sensations, et l'esprit, amas des idées simples de réflexion ; mais elle ne nous suit pas pour résoudre la question de savoir si la matière peut ou non penser ; car ne sachant nullement ce qu'elle est, nous ne pouvons être sûrs que le pouvoir de penser est incompatible avec sa nature. Donc Descartes, en attribuant à l'homme la connaissance du mécanisme intime des choses, autant que les scolastiques, avec leurs formes substantielles, ont attribué à l'homme une connaissance qui n'appartient qu'à Dieu ou aux anges.

Toute idée, chez Locke, est représentative : cela est aussi vrai des idées complexes que des simples. Quelle est donc leur valeur de réalité ? Il y a des idées qui sont toujours incomplètes, ce sont celles des substances, dont on ne sait jamais quels pouvoirs inconnus pourra nous révéler l'expérience. D'autres, en revanche, sont toujours complètes, ce sont les idées mixtes ou complexes, qui ont été formées par nous en réunissant arbitrairement telles ou telles idées simples : la reconnaissance, la justice et toutes les idées morales ne peuvent être autre chose que ce que nous concevons qu'elles sont, puisqu'elles n'existent que par cette conception. Il est vrai que, à un autre égard, si nous prenons les mots qui désignent les idées avec la signification que leur a donnée une convention unanime, les idées des substances peuvent être complètes, quand nous pensons à tout ce que désigne le mot qui les exprime, et les idées des modes complexes incomplètes, si nous y omettons quelque élément de leur sens convenu. De la même

manière, on dit qu'une idée est vraie, et quand elle représente la réalité, et aussi quand nous y pensons la somme des caractères qui constituent la signification que la convention lui attribue. Dans le premier sens, l'idée du mode complexe est toujours vraie, puisqu'il n'a d'autre réalité que la notion que nous en forgeons, et l'idée de substance est toujours fausse, en ce sens qu'elle n'exprime jamais les essences réelles ; et elle l'est quelquefois, quand elle réunit des idées simples que l'expérience montre disjointes, ou disjoint des idées en réalité réunies. Dans le second sens, les idées des substances sont p.287 presque toujours vraies, celles des modes mixtes souvent fausses, lorsqu'on ne donne pas aux mots leur sens précis.

Enfin l'analyse des idées donne une solution définitive à la fameuse question des universaux. Quand et comment peut-on dire légitimement : ceci est du plomb, ou : ceci est un cheval ? Si le terme universel désigne une essence réelle, la réponse est simple : jamais, car, s'il s'agit d'essences réelles, « on ne pourra jamais connaître quand une chose cesse précisément d'être de l'espèce d'un cheval ou de l'espèce du plomb ». Si, au contraire, il désigne une essence nominale, formée d'une collection d'idées simples attachées à un nom, on saura avec certitude quand une proposition de ce genre est légitime, et avec d'autant plus de certitude que la convention est mieux fixée.

Mais cette essence nominale, à son tour, est-elle construite arbitrairement par l'esprit ? Nullement : l'idée générale, comme toutes les autres idées est, chez Locke, représentative ; et dans un chapitre sur l'*Association des idées* (II, XXXIII), qui répond au livre de Malebranche sur l'imagination, Locke sait distinguer, en se plaçant à son point de vue, les idées générales qui résultent d'une fantaisie individuelle et celles qui ont une valeur véritable. L'expérience et l'usage sont ici nos maîtres. S'il s'agit de

modes mixtes, tels que nos idées morales ou juridiques, l'idée de meurtre par exemple, elles sont formées avec la plus grande liberté, mais non pas au hasard ; il y a des conditions sociales données, l'existence de certaines lois ou de certaines mœurs, qui nous forcent à choisir telles ou telles combinaisons. Dans la formation des idées générales de substances, on se conforme également à l'usage, mais en outre, il faut suivre la nature et ne lier ensemble que des idées simples liées constamment dans l'expérience ; cette dernière condition n'est possible, et notre idée générale ne peut avoir une valeur réelle que s'il y a dans la nature une certaine permanence. L'idée générale de substance est donc « un ouvrage humain mais fondé sur la p.288 nature des choses ». On verra, chez Berkeley et Hume, toutes les questions que soulèvera cette correspondance de nos idées à la nature.

V. — LA CONNAISSANCE

@

La connaissance est la perception d'une convenance ou d'une disconvenance entre nos idées, exprimée par un jugement. Les rapports entre nos idées peuvent être de trois sortes : l'*identité* ou la *diversité,* la *relation* (il y a une infinité de relations, telles que : père et fils, plus grand et plus petit, égal ou inégal, semblable et dissemblable, etc.), la *coexistence.* Mais identité et coexistence ne sont que des cas singuliers de la relation. La connaissance est donc la perception d'une relation. Cette connaissance est, par définition, toujours certaine, et ce que l'on appelle foi, croyance, probabilité est rejeté hors de la connaissance. Mais elle peut être immédiate, lorsque nous avons par exemple la perception intuitive d'une égalité, ou médiate,

lorsque nous ne saisissons cette relation que par une démonstration qui nous ramène, de proche en proche, à une perception intuitive.

Mais la connaissance est encore autre chose chez Locke ; il y a en effet une quatrième espèce de convenance, « c'est celle d'une existence actuelle et réelle qui convient à quelque chose dont nous avons l'idée dans l'esprit ». Il est clair que la perception de l'existence est irréductible à la perception d'une relation entre deux idées : car l'existence n'est pas du tout une idée, comme celle du doux ou de l'amer ; Locke, d'ailleurs, distingue (ce qu'il ne fait pas dans les jugements de relation) des espèces dans la certitude que nous avons de l'existence des choses [IV, chap. IX, X et XI] : de l'existence de nous-même, nous avons une certitude intuitive, par la réflexion : de l'existence de Dieu, nous avons, comme on l'a vu, une certitude démonstrative, qui p.289 se ramène à la certitude de nous-même ; mais des choses sensibles, nous n'avons qu'une « certitude par sensation ». Certes il est absurde de douter de la réalité d'objets capables de produire en nous le plaisir et la douleur et à l'impression desquels nous devons toutes nos idées de sensations, absurde de douter d'impressions qui ne sauraient être empêchées, et enfin du témoignage des sens qui se confirment les uns aux autres. Mais Locke reconnaît que cette certitude est relative aux affaires de cette vie, qui n'a pas besoin d'un degré de certitude plus grand.

La dualité de ces deux jugements, de relation et d'existence, se traduit nettement dans la position du problème de la vérité. Il y a deux catégories de faux jugements : dans l'une, la relation exprimée par le langage dans la proposition ne correspond pas à la relation perçue intuitivement entre les idées, et il est facile d'y remédier en revenant à l'intuition ; dans l'autre, l'erreur ne consiste pas à mal percevoir une relation, mais à la percevoir entre des

idées qui ne répondent à aucune réalité ; car on peut percevoir avec autant de certitude des relations entre des idées chimériques (par exemple que l'hippogriffe n'est pas le centaure) qu'entre des idées vraies ; dans le second cas seulement, nous avons une connaissance réelle. La connaissance réelle suppose donc réunis les deux éléments que nous avons distingués : la perception de l'existence d'une relation entre des idées, l'existence réelle d'un archétype dont l'idée est la représentation.

Il suit de là que le problème de la réalité de la connaissance se pose d'une manière différente, selon que l'on envisage les modes mixtes dont les idées, forgées par l'esprit dans les conditions que l'on sait, n'ont d'autre archétype qu'elles-mêmes, et les substances dont les archétypes sont en dehors de nous. Dans le premier cas, nous aurons des sciences tout à fait certaines, puisque tout s'y ramène à des relations entre des notions posées par l'esprit : ce sont les sciences mathématiques et les sciences morales (notamment les juridiques) qui ont même p.290 certitude que les mathématiques, puisqu'elles reposent sur des notions aussi constantes et assurées ; et, en partant de ces notions, on peut démontrer, par exemple, que le meurtre doit être puni, avec autant de solidité qu'on démontre un théorème mathématique. Dans le second cas, c'est l'expérience seule qui décidera si la coexistence des idées dans nos jugements correspond à la réalité.

Ainsi le dualisme que nous avons perpétuellement rencontré chez Locke entre l'idée comme élément de la connaissance, et l'idée comme représentation de la réalité, se traduit finalement par une distinction radicale entre les sciences idéales et les sciences expérimentales.

Le « sage Locke » est le premier auteur de cette analyse idéologique qui va dominer longtemps la philosophie, sorte

de compromis entre un art combinatoire qui composerait toutes les connaissances possibles avec des éléments simples définis, et un empirisme qui jugerait, d'après l'expérience et l'usage, quels sont ceux de ces éléments et celles de ces combinaisons qui ont de la valeur. Cette analyse fait voir les limites de l'entendement sous deux aspects : en rayant de nos connaissances d'abord toutes celles qui ne sont pas susceptibles d'être obtenues par combinaison, telles que celles d'infini actuel, de substance, d'essence réelle, de libre arbitre, ensuite toutes celles qui ne peuvent pas être justifiées par l'expérience. Renfermer la connaissance dans ces limites, c'est assurer la tolérance et la paix sociale.

VI. — LA PHILOSOPHIE ANGLAISE À LA FIN DU XVIIe SIÈCLE

@

Le tournant du XVII[e] au XVIII[e] siècle est marqué en Angleterre, par un renouveau de la philosophie religieuse, dont Locke est le premier témoin : il se produit là une fermentation de pensée qui va se développant au XVIII[e] siècle. Il faut distinguer p.291 plusieurs courants : 1° le platonisme de Cambridge ; 2° la religion naturelle à la manière de Clarke ; 3° la critique des religions positives, comme chez Toland et Collins.

Le platonisme de Cambridge est le plus ancien de ces courants ; il date du milieu du XVII[e] siècle ; il est l'héritier du platonisme érudit de la Renaissance ; les clergymen de Cambridge ont gardé, pendant tout le siècle, les traditions

de la culture grecque et le mépris de la scolastique ; leur œuvre est parallèle à celle que poursuivent des oratoriens français comme le P. Thomassin. Comme l'oratorien, ils voient dans le platonisme non un mysticisme, mais un rationalisme ; l'un d'eux, Henry More, écrit, en 1670 une réfutation de Boehme, dont les idées s'introduisaient en Angleterre. Mais, plus libéraux que ne pouvait être Thomassin, ils considèrent la raison comme une lumière naturelle qui n'a pas été obscurcie par la chute, et qui est le fondement nécessaire de la religion, dont les dogmes essentiels sont, selon eux, peu nombreux et intelligibles à tous. Leur rationalisme, sans être mystique, n'a pourtant pas la sécheresse de celui d'un Locke ; suivant Plotin, John Smith (1616-l652) met au-dessus de celui qui raisonne avec les notions communes, l'enthousiaste, et au-dessus encore, le contemplatif ou l'intuitif, l'homme qui, incapable de démontrer logiquement l'immortalité de son âme, la voit dans une lumière supérieure. Locke, qui s'était imprégné de l'esprit libéral de Cambridge, qui fait selon lui la raison juge de la révélation divine, condamne pourtant, on le sait, l'innéisme et l'enthousiasme, tels qu'il les trouve chez Cudworth (1617-1688). Cudworth et Henry More, suivant encore Plotin, dans leur critique de mécanisme, considèrent tous les corps comme possédant la vie à divers degrés ; Leibniz qui, lui aussi, anime toutes choses, fut amené à prendre position contre les « natures plastiques » de Cudworth ; celui-ci voyait en elles de véritables forces agissant physiquement et se construisant un organisme, bien différentes par là des monades de Leibniz.

p.292 Le second courant, celui de la religion naturelle, est bien représenté par Samuel Clarke (1675-1729), un clergyman de Londres, un fervent newtonien, qui fit les conférences contre l'athéisme instituées par testament par le physicien Boyle ; il en naquit son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, « pour servir, dit le sous-titre, de

réponse à Hobbes, Spinoza et à leurs sectateurs ; où la notion de la liberté est établie, et sa possibilité et sa certitude prouvées en opposition à la nécessité et au destin (1705) ». Il s'agit pour lui de convaincre les incrédules par raison ; il veut, laissant de côté la révélation et même la diversité des preuves de l'existence de Dieu, user d'« une chaîne suivie de propositions liées étroitement », d'où se déduisent successivement l'existence et les attributs de Dieu. Comme Locke, il part de ce principe que « quelque chose a existé de toute éternité » ; c'est de cette éternité qu'il déduit ensuite tous les attributs de Dieu. Clarke était newtonien ; et il a toujours trouvé dans les *Principes mathématiques de la philosophie* de Newton la meilleure des réponses au matérialisme ; « les matérialistes, écrit-il à Leibniz qui échange avec lui en 1715 une longue correspondance, supposent que la structure des choses est telle que tout peut naître des principes mécaniques de la matière et du mouvement, de la nécessité et du destin ; les principes mathématiques de la philosophie montrent au contraire que l'état des choses (la constitution du soleil et des planètes) est tel qu'il ne peut naître que d'une cause libre et intelligente ». Cette solidarité de Newton avec la religion naturelle, cette opposition au mécanisme marquent une date non sans importance. Leibniz cherche vainement à démontrer que son mécanisme, à lui, admet le théisme et la liberté.

Le troisième courant est celui de la libre pensée, qui, d'abord plus ou moins dissimulée au début du siècle dans des sectes de matérialistes et de « mortalistes », se développe avec force après la révolution de 1688. On trouve chez Toland (1670-1722) tous les thèmes dont vivra la polémique antichrétienne du p.293 XVIIIe siècle : la diatribe contre les prêtres qui font alliance avec le magistrat civil pour maintenir le peuple dans l'erreur, qui inventent des

dogmes tels que ceux de l'immortalité de l'âme pour assurer leur pouvoir ; et il oppose à leur religion le christianisme primitif, celui des Nazaréens et des Ebbionites, fondé uniquement sur la raison, sans tradition ni prêtre ; il est d'ailleurs partisan dans son *Pantheisticon* d'un pur mécanisme, d'un monde éternel possédant un mouvement spontané qui ne laisse nulle place au hasard, du matérialisme qui fait de la pensée un mouvement du cerveau. Arthur Collins (1676-1729) dans son *Discours sur la liberté de pensée* « écrit à l'occasion de la naissance et du développement d'une secte appelée libres penseurs » (1713) proteste surtout contre les extravagances de la Bible, avec ses miracles que ne sont que des supercheries, contre l'absurdité et l'incohérence de ses interprètes officiels qui, sous prétexte d'écarter les opinions dangereuses, empêchent l'homme de se servir de son jugement, afin qu'il ne se trompe pas. Son *Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine* est une réponse à la lettre que Clarke écrivit contre le théologien Dodwell, qui, en 1706, soutenait que « l'âme est un principe naturellement mortel, mais qu'il est rendu immortel par la volonté de Dieu pour le punir ou le récompenser ». Dans sa lettre, Collins montre l'union du matérialisme à la doctrine sensualiste de la connaissance : « La pensée étant une suite de faction de la matière sur nos sens, nous avons tout lieu de conclure que c'est une propriété ou affection de la matière occasionnée par l'action de la matière. »

Telles sont les trois formes de rationalisme qui s'affrontent au début du XVIIIe siècle : rationalisme inspiré des Cambridgiens, rationalisme de Clarke, rationalisme critique. Shaftesbury (1671-1713), le petit-fils du protecteur de Locke, cherche une voie indépendante qui tout en s'inspirant de l'enseignement cambridgien, voit surtout dans le platonisme son côté affectif, sentimental et

esthétique. Il y a dans l'homme, croit-il contre p.294 Locke, un sens moral inné, qui est amour de l'ordre et de la beauté, ordre qui s'exprime dans l'univers, dans la société, et qui a sa perfection en Dieu ; les affections naturelles qui tendent au bien universel s'accompagnent d'affections égoïstes ou contre nature dont le développement fait tout le malheur des hommes. Cette vue de l'ordre universel, dans lequel disparaissent les désordres apparents, est le principe d'une solution du problème du mal, dont Leibniz a marqué la ressemblance avec son propre optimisme. D'autre part Shaftesbury, dans sa *Lettre sur l'enthousiasme* (1708), a eu soin de marquer la différence entre le faux enthousiasme du fanatique, qu'il voyait à l'œuvre dans les sectes anglaises de son époque et le véritable enthousiasme, qui est sentiment d'une présence divine chez l'artiste et l'homme religieux. Sa pensée est, au total, une sorte de commentaire du discours de Diotime dans le *Banquet,* et elle est, après tant de dialectique si sèche, un singulier rafraîchissement.

Bibliographie



CHAPITRE X

BAYLE ET FONTENELLE

I. — PIERRE BAYLE

@

p.296 Les ouvrages capitaux de Pierre Bayle (1647-1707), avant son célèbre *Dictionnaire historique et critique* (1697), datent de l'époque désolante où les protestants de France furent chassés du pays ou forcés de se convertir : Bayle lui-même, qui était d'une famille protestante, et qui, après une courte adhésion au catholicisme (1669), retourna à la religion réformée, quitta, en 1680, l'Académie de Sedan, où il enseignait la philosophie, pour se réfugier, avec plusieurs coreligionnaires, dont le pasteur Jurieu, à Rotterdam ; il y passa le reste de sa vie. Tous ses ouvrages d'alors, les *Pensées diverses écrites d'un docteur de la Sorbanne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre MDCLXX* (1681), la *Critique générale de l'histoire du calvinisme du P. Maimbourg* (1682), le *Commentaire philosophique sur ces paroles : Contrains-les d'entrer* (1686), sont des réclamations en faveur de la tolérance, mais d'un ton tout à fait nouveau : Bayle ne parle pas en membre d'une secte humiliée et proscrite ; il ne proteste pas, comme Jurieu, au nom d'une vérité religieuse que le calvinisme serait seul à détenir : sa conscience intellectuelle ressent l'absurdité de l'intolérance, autant au moins qu'il est révolté par l'horreur des dragonnades. Il sait le calvinisme tout aussi intolérant que le catholicisme : les théologiens, les uns comme les autres, même lorsqu'ils acceptent d'abord

la p.297 discussion, finissent tous comme les « convertisseurs de France : ces messieurs commencèrent, environ l'an 1680, à offrir de conférer sur la religion avec leurs frères errants : ils leur promettaient d'ouïr leurs doutes, de les éclaircir, de les instruire cordialement ; mais après avoir répondu deux ou trois fois, ils ne souffraient plus la contradiction, ils voulaient que l'on se soumit à leurs éclaircissements, à faute de quoi ils prononçaient que l'on était opiniâtre. Il eût mieux valu prononcer cela d'abord ; il est ridicule d'entrer dans les discussions quand on ne veut pas que son adversaire réplique (*Dict.*, art. *Rufin*, Remarque C.) ». Aucun théologien, de quelque parti qu'il soit, n'observe la loi de la discussion. Et lui-même trouva dans le ministre protestant Jurieu son ennemi le plus acharné.

Comment donc s'est formé cet esprit ? Les grandes métaphysiques du XVIIe siècle, qui apparaissent au premier plan, ne laissent pas soupçonner le goût profond de cette époque pour l'histoire ; et cependant il n'en était pas alors de plus répandu : « Pour un chercheur d'expériences physiques, écrit Bayle, pour un mathématicien, vous trouvez cent personnes qui étudient à fond l'histoire et ses dépendances. » Et Bayle condamne fort les « dédaigneuses maximes » de ceux qui méprisent ces recherches. Les mathématiciens opposent l'évidence de leurs raisons aux ténèbres où nous laisse la recherche des faits humains ? Mais d'abord les faits historiques peuvent être connus avec une certitude qui, en son genre, est parfaite ; de plus l'historien ne s'applique pas, comme le mathématicien, à des êtres qui ne sont que « des idées de notre âme », qui ne sauraient « exister hors de notre imagination » mais à des réalités bien véritables. Les mathématiciens, ajoute Bayle (et ici on ne peut s'empêcher de songer à Leibniz), font encore valoir les grandes idées de l'infinité de Dieu que donnent « les profondeurs abstraites des mathématiques ».

A quoi l'historien opposera la connaissance, si précieuse, que ses recherches lui donnent sur les infirmités de la raison humaine et sur ses limites.

p.298 On voit la tendance : grâce à Bayle, l'érudition ne reste pas confinée en sa spécialité ; elle aussi, elle prétend à la philosophie : elle veut donner, sur la nature de l'homme, des enseignements peut-être plus profonds et plus importants que jamais les philosophes géomètres n'en ont donnés. A vrai dire, ce n'est pas seulement, comme il le dit en son *Projet de Dictionnaire*, en réfutant par un recours aux sources les faussetés de fait contenues chez les historiens ou les dictionnaires qui l'ont précédé ; c'est la valeur des opinions des théologiens et des philosophes qu'il met en question : il critique toutes les grandes métaphysiques de son temps : il s'acharne contre Spinoza ; il combat à armes courtoises Leibniz, qui lui répond en sa *Théodicée* ; il ne désapprouve pas moins le dogmatisme des philosophes que celui des théologiens.

En quoi consiste cette critique ? Il est visible que Bayle aime, pour lui-même, le spectacle de la bigarrure et de la variété des opinions humaines ; mais ce goût ne se révèle ni dans la forme ni au fond le même que celui d'un sceptique comme Montaigne. Bayle est d'une époque où l'on est passionné (et aussi saturé) de controverse : jamais on n'a tant disputé, et si âprement, sur la « grâce », sur « la voie de l'examen et la voie de l'autorité ». Bayle lui-même est un controversiste, quand il est aux prises avec Jurieu et défend contre lui la tolérance. Or, dans une controverse, les opinions soutenues sont présentées de la manière la plus propice à les assurer contre les adversaires, c'est-à-dire comme des doctrines aux traits arrêtés, ayant une cohérence interne et s'appuyant sur des principes dont tous conviennent. C'est cette forme, apprêtée pour la controverse, que Bayle cherche à donner aux thèses qu'il

discute ; c'est ainsi qu'il les éprouve et c'est parce qu'elles ne résistent pas à l'épreuve qu'il les rejette ; s'agit-il, par exemple, de la Monadologie de Leibniz ? Ce qui l'arrête, ce sont « toutes les impossibilités qui se montrent à l'imagination », par exemple une substance simple et pourtant capable de faire varier spontanément ses perceptions et de passer d'une perception à son opposé, sans p.299 raison externe. Premier moyen de faire cesser les controverses en montrant que chacun des deux adversaires ne s'entend pas lui-même et ne dit rien d'intelligible.

Sensible à la moindre incohérence, il l'est aussi à des parentés d'idées que voile ou dissimule l'esprit de parti des controversistes : une grande partie de ses *Pensées sur les comètes* repose sur l'affinité qu'il suppose plus ou moins explicitement entre les miracles officiels, auxquels croit l'Église, et la valeur de prédiction de l'avenir que le vulgaire attribue à l'apparition des comètes : moyen de critique dont on voit aisément toute la force. Dans l'épineuse question de la grâce, il suggère aux adversaires qu'ils ne peuvent pas ne pas s'entendre, dès qu'ils consentent à penser leur doctrine, au lieu de se passionner pour un parti : « Sur la matière de la liberté il n'y a que ces deux partis à prendre : l'un est de dire que toutes les causes distinctes de l'âme qui concourent avec elle lui laissent la force d'agir ou de ne pas agir, l'autre est de dire qu'elles la déterminent de telle sorte à agir qu'elle ne saurait s'en défendre. Ce premier parti est celui des molinistes ; l'autre est celui des thomistes et des jansénistes, et des protestants de la confession de Genève. Voilà trois sortes de gens qui combattent le molinisme et *qui dans le fond ne peuvent avoir là-dessus que le même dogme*. Cependant les thomistes ont soutenu à cor et à cri qu'ils n'étaient point jansénistes, et ceux-ci ont soutenu avec la même chaleur que, sur la matière de la liberté, ils n'étaient point calvinistes ; ... et tout cela afin d'éviter les fâcheuses suites que l'on prévoyait, si l'on demeurait

d'accord de quelque conformité ou avec les jansénistes ou avec les calvinistes. D'autre côté, il n'y a point eu de sophisme dont les molinistes ne se soient servis, pour faire voir que saint Augustin n'a point enseigné le jansénisme. » (Art. *Jansénius*, Rem. H.) En revanche, il aime à disjoindre des choses que nos préjugés nous font croire indissolublement unies : il fait par exemple cette réflexion (si nouvelle alors et qui se montrera d'une telle portée dans les p.300 recherches ethnologiques) que la croyance à la magie et aux puissances démoniaques n'implique pas la croyance en Dieu ; et les religions de l'Extrême-Orient, dont la connaissance parvenait alors à l'Europe, lui en sont un témoignage.

Cette perpétuelle critique, faite de sincérité intellectuelle sans réserve, déjoue donc l'esprit de parti, en prenant les thèses en elles-mêmes, en en faisant voir l'inintelligibilité ou les contradictions internes, en montrant l'affinité qu'il y a parfois entre les thèses adverses, l'arbitraire du lien qui unit au contraire certaines affirmations : cette perpétuelle manipulation d'idées, ce brassage de thèses se poursuivent inlassablement, pour la joie toujours renouvelée du lecteur, à travers les in-folios du *Dictionnaire*.

Cette critique est-elle pourtant aussi disséminée qu'il le paraît d'abord ? Bayle essaye d'atténuer, en raison même de cette dissémination, la portée de ses « réflexions un peu libres et peu conformes aux jugements ordinaires » : « Si un homme tout à fait laïque comme moi et sans caractère débitait parmi de vastes recueils historiques quelque erreur de religion ou de morale, on ne voit point qu'il fallut s'en mettre en peine... On ne prend point pour guide dans cette matière un auteur qui n'en parle qu'en passant et par occasion, et qui par cela même qu'il jette ses sentiments comme une épingle dans une prairie, fait assez connaître qu'il ne se soucie point d'être suivi. » Les idées de

Montaigne, continue-t-il, n'ont commencé à inquiéter les théologiens que lorsqu'elles ont été réduites en système par Pierre Charron.

En réalité nous trouvons, dans toutes les critiques de Bayle, un mouvement dialectique, toujours identique à lui-même et d'une force singulière. Il consiste à priver de tout point d'appui dans la nature et dans la raison humaines les thèses métaphysiques et religieuses, si bien que, avec une continuelle affectation d'orthodoxie, Bayle les renvoie à la seule autorité divine dont elles se réclament. Presque toutes les grandes métaphysiques de l'époque, depuis Descartes, supposaient que certaines p.301 thèses théologiques sont liées à la nature même de la raison humaine : existence et unité de Dieu, providence, immortalité de l'âme. En même temps les partisans, même les plus larges, de la tolérance répugnent pourtant à laisser en paix les athées ou les matérialistes, dont les opinions étaient, pensait-on, contraires à toute vie morale. C'est cette connexion prétendue des principaux dogmes religieux avec les besoins fondamentaux de la raison et de la moralité que défait peu à peu la critique de Bayle.

L'existence de Dieu d'abord : « La liberté est assez grande, dit Bayle, à cet égard-là ; et pourvu qu'un docteur avoue que cette existence se peut prouver par d'autres moyens, on lui laisse la liberté de critiquer telle ou telle preuve particulière. » (Art. *Zabarella*, Rem. G.) C'est dire librement qu'il n'y a pas de preuve universellement acceptée. De fait, la preuve d'Aristote par le premier moteur n'implique-t-elle pas l'éternité du monde, dont on ne veut pas ? Bien plus elle n'est pas moins propre à prouver une multiplicité de premiers moteurs qu'à prouver un seul Dieu. La preuve cartésienne est critiquée de toutes parts. Un docteur de Sorbonne, L'Herminier, peut librement rejeter toutes les preuves thomistes, en n'acceptant que la preuve

fondée sur l'ordre de l'univers. Ainsi, en cette matière, aucune évidence absolue. Le maître de Luther, Biel, n'avait-il pas d'ailleurs déclaré que « les preuves que la raison peut fournir de l'existence de Dieu ne sont que probables » ?

Pour la providence, c'est la question favorite de Bayle, celle à laquelle il revient cent et cent fois. Le problème de la théodicée est en effet vainement agité depuis des siècles sans pouvoir être résolu. On n'arrive pas à concilier l'existence du mal avec celle d'un principe infiniment bon et tout-puissant : ou bien il faut limiter sa bonté, s'il a permis le mal qu'il pouvait défendre ; ou bien il faut limiter sa puissance, si, voulant l'empêcher, il ne l'a pas pu. Tout ce que l'on dit pour justifier Dieu fait de lui un despote absurde : dire par exemple qu'il permet p.302 le péché pour manifester sa sagesse, c'est voir en lui « un monarque qui laisserait croître les séditions afin d'acquérir la gloire d'y avoir remédié ». Le manichéisme seul, avec sa théorie des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, permettrait de résoudre la question. Aussi voilà notre raison dans la plus singulière des situations : « Qui n'admirera et qui ne déplorera la destinée de notre raison ? Voilà les Manichéens qui, avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire, expliquent les expériences cent fois mieux que ne font les orthodoxes avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon et tout-puissant. » (Art. *Pauliciens*, Rem. E.) Ironie voilée, mais certaine.

L'immortalité de l'âme, à son tour, est-elle susceptible d'évidence pour la raison ? Le traité de Pomponace a suffisamment montré que le péripatétisme ne saurait la prouver ; « il n'y a que le système de Descartes qui ait posé des principes bien solides à cet égard ». Or, le principe cartésien lui-même (la spiritualité de l'âme) n'est pas évident pour tout le monde, et la réplique de Gassendi

contre lui a satisfait bien des gens. (Art. *Pomponace*, Rem. F.)

Dira-t-on, pour défendre ces dogmes, qu'ils sont indispensables à la moralité publique ? A cela s'oppose l'expérience des bonnes mœurs que l'on remarque parfois chez les athées, alors que les croyants peuvent être des criminels. Et Bayle approuve Pomponace d'avoir remarqué « qu'un grand nombre de fripons et de scélérats croient l'immortalité de l'âme et que plusieurs saints et justes ne la croient pas ».

Les *Pensées sur la Comète*, où Bayle insistait tant sur l'existence de la conduite morale chez les athées, lui avaient suscité bien des adversaires. « C'est que, dit Bayle, ils ne veulent pas voir que les motifs religieux sont loin d'être nos seuls motifs d'action ; il y en a d'autres. Les Sadducéens, qui niaient l'immortalité de l'âme, étaient plus honnêtes gens que les Pharisiens qui se piquaient de l'observation de la loi de Dieu. » (Art. *Sadducéens*, p.303 Rem. E.) Il faut peu connaître les hommes pour croire que « la corruption des mœurs provient de ce que l'on doute, ou de ce que l'on ignore qu'il y ait une autre vie après celle-ci ». (Art. *Sanchez*, Rem. C.) L'illusion provient d'abord de ce que l'on pense que les hommes agissent toujours selon leurs principes, si bien que l'on croit pouvoir démontrer *a priori* que la croyance à la vie future servira de frein moral : rien de plus rare au contraire que la cohérence entre nos opinions et notre pratique : Jurieu, par exemple, qui admet que nos croyances religieuses dépendent de nos dispositions d'esprit, devrait en déduire logiquement la tolérance, puisque l'on ne dispute pas des goûts ; et il se montre le plus intolérant des hommes. De plus, on croit à tort que les motifs religieux sont nos seuls motifs d'action ; or, il y en a bien d'autres tels que l'amour de l'éloge, la crainte de l'infamie, et tant d'autres, souvent bien plus puissants que les motifs religieux, et

capables de conduire à des actions vertueuses. (*Dictionnaire*, éd. de 1715, t. III, p. 988.)

On entrevoit, par ces quelques indications, avec quelle patience se poursuit ce travail, qui enlève l'un après l'autre tous les étais qui soutenaient les vérités métaphysiques et religieuses dans la nature humaine, tous les points d'attache qui faisaient d'elles quelque chose de nécessaire à l'homme, en un mot toutes les raisons de croire tirées de l'essence de l'homme. Il prétend bien pourtant ne retirer ainsi aucun appui véritable et solide à la religion : qu'est, en effet, la raison humaine, si faillible, auprès de l'autorité divine infaillible ? Tous les scrupules du problème de la théodicée sont supprimés par l'autorité : « Voilà sans doute le bon parti et la véritable voie de lever les doutes : Dieu l'a dit, Dieu l'a fait, Dieu l'a permis ; cela est donc vrai et juste, sagement fait, sagement permis. » (Art. *Rufin*, Rem. C.) C'est à l'autorité, et à elle seule, qu'il faut recourir. Il cite, non sans l'approuver, cette lettre de Perrot d'Ablancourt à Patru : « Tu crois l'immortalité de l'âme à cause que ta raison te le fait voir ainsi, et moi contre mon sens : je crois que nos âmes sont p.304 immortelles, parce que notre religion me commande de le croire de la sorte. Considère ces deux sentiments et tu avoueras sans doute que le mien est beaucoup meilleur. » (Art. *Perrot*, Rem. I.)

Voilà donc les vérités métaphysiques si haut placées qu'elles n'ont plus aucun intérêt humain : la vie religieuse, réduite à elle-même, séparée de la vie rationnelle et morale, isolée dans sa majesté, reste suspendue sans soutien. L'autorité, au moins, nous mettra-t-elle d'accord ? Nullement, tant qu'il interviendra encore quelque jugement humain pour en apprécier la valeur ; « on emploie l'Écriture à soutenir le pour et le contre ». (Art. *Semblançay*, Rem. C.) Sur les méthodes d'interprétation de l'Écriture on ne s'entend pas : Nicole et les catholiques soutiennent la

méthode d'autorité, qui fait de l'Église romaine un interprète infaillible ; mais qui nous assurera, sinon de longues recherches impossibles aux fidèles, de l'unité de cette tradition ? Mais la méthode d'examen, soutenue par les ministres protestants, engendre elle-même des disputes à l'infini. Donc toute méthode humaine nous manque pour apprécier l'autorité. Que reste-t-il, sinon de croire que les hommes sont conduits à la religion par des moyens purement irrationnels, « les uns par l'éducation, et les autres par la grâce » ? Cette fois, voilà toute attache avec la raison bien et dûment rompue : la religion est toute divine, mais elle n'est pas du tout humaine. Ou peut-être, comme l'indique le premier moyen d'accès de la religion, « l'éducation », est-elle en fin de compte de ces habitudes indifférentes, qui dépendent du hasard de la naissance ; peut-être la pensée de Bayle s'exprime-t-elle en ces réflexions qu'il prête à Nihusius : « Quand on se trouve dans une certaine communion par l'éducation et par la naissance, les incommodités que l'on y souffre ne sont pas une raison légitime de la quitter, à moins que l'on ne puisse gagner au change, c'est-à-dire passer dans un poste où l'on soit fort à son aise ; car que nous servirait-il d'abandonner la communion qui nous a produits et qui nous a élevés si, en p.305 la quittant, nous ne faisions que changer de maladie ? » (Art. *Nihusius*, Rem. H.)

La dialectique négative de Bayle a donc pour résultat la tolérance qui met la conviction religieuse à l'abri et en dehors des disputes humaines ; mais elle a comme contrepartie positive (et c'est surtout ce qui fait sa signification) une conception de la nature humaine, concrète, historique, ne se référant à aucun terme qui lui soit transcendant.

II. — FONTENELLE

@

Fontenelle (1657-1757), d'abord auteur de petits vers, de pastorales, d'une tragédie sans succès, a dû réfléchir, plus que personne à son époque, sur les révolutions du goût public, sur « le mouvement qui se fait continuellement dans l'esprit des peuples, ces goûts qui se succèdent insensiblement les uns les autres, cette espèce de guerre qu'ils se font en se chassant et en se détruisant, cette révolution éternelle d'opinions et de coutumes [56] ».

Ces changements de goût sont-ils sans règle ? « Ce n'est pas au hasard qu'un goût succède à un autre ; il y a ordinairement une liaison nécessaire mais cachée. » (II, 434.) On sent ici l'homme qui tâte le goût public ; il s'aperçoit de la répugnance que l'on avait de son temps pour le bel esprit de l'époque de Voiture et de l'hôtel de Rambouillet : c'est à l'astronomie qu'il sait intéresser les marquises, dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*.

Mais devenu secrétaire de l'Académie des Sciences, habitué à méditer sur le mouvement scientifique de son temps, particulièrement en mathématiques et en physique, devenu l'historien ou plutôt l'historiographe des sciences par les éloges p.306 qu'il fait des membres décédés de l'Académie des sciences, il discerne, sous la mode passagère, l'esprit nouveau qui se répand dans l'élite intellectuelle, et, sous cet esprit nouveau, les traits fondamentaux de l'intelligence humaine dont il n'est qu'une des formes. Ainsi tout l'intérêt de Fontenelle, dans ses essais à souffle un peu court, dans ses préfaces de l'*Analyse des infiniment petits*, de la *Géométrie de l'infini*, de l'*Utilité des mathématiques et de la physique,* dans ses petits travaux sur l'*Histoire*, sur l'*Origine des fables,* dans son *Histoire des*

oracles, un peu plus longue, mais dont toute la matière est empruntée à l'érudit Van Dale, c'est d'atteindre à une description de l'esprit humain qui se réfère au bond prodigieux que le XVII[e] siècle a vu s'accomplir dans les sciences mathématiques et physiques.

C'est là, pour Fontenelle, le point de départ d'un mouvement ascendant dont l'avenir ne saurait être prévu : « Il est permis de compter que les sciences ne font que de naître, écrit-il à ses confrères... Aussi l'Académie n'est-elle encore qu'à faire une ample provision de faits bien avérés... ; car il faut que la physique attende, à élever des édifices, que la physique expérimentale soit en état de lui fournir les matériaux nécessaires. » (I, 37.) Quel sera le sens de ce progrès ? L'exemple des progrès de la géométrie de l'infini au XVII[e] siècle est topique : tous les grands géomètres, Descartes, Fermat, Pascal, Barrow, Mercator, « chacun en suivant sa route particulière, se trouvaient conduits ou à l'infini ou sur le bord de l'infini. Il perçait de toutes parts, il poursuivait partout les géomètres et ne leur laissait pas la liberté d'échapper ». (I, 21.) Newton et Leibniz vinrent, qui trouvèrent les moyens d'employer dans le calcul « cet infini qu'on ne pouvait plus se dispenser de recevoir ». Ainsi le savoir ne part pas de l'unité, mais il y tend : il n'est pas le développement analytique de principes communs admis par tous ; il est le concert d'efforts d'abord dispersés, et qui se concentrent grâce à la découverte géniale d'un principe général : « Quand une p.307 science comme la géométrie ne fait que de naître, on ne peut guère attraper que des vérités dispersées qui ne se tiennent point et on les prouve chacune à part, comme l'on peut, et presque toujours avec beaucoup d'embarras. Mais quand un certain nombre de ces vérités unies ont été trouvées, on voit en quoi elles s'accordent et les principes généraux commencent à se montrer. » (I, 27.)

Il est clair que l'expression *principe général* ne signifie ici rien de tel que le principe d'identité ou ses analogues : c'est plutôt un principe qui permet de donner à la science une forme déductive, tels que le calcul de l'infini à tous les problèmes de quadrature, ou la loi de l'attraction à toutes les lois particulières de l'astronomie. La forme déductive est un idéal fort lointain de la science ; mais c'est pourtant l'idéal de toute science, même de l'histoire ; Fontenelle voit une affinité entre le système de mobiles par lequel un Tacite explique l'histoire des empereurs romains et le système des tourbillons où Descartes trouve le principe des phénomènes ; et il conçoit par jeu, à la limite, une histoire *a priori* où l'on verrait la suite des faits historiques découler des principes de la nature humaine, une fois bien connus. (II, 429.)

Ce progrès vers les principes, malgré qu'il implique la spontanéité de pensées séparées, a pourtant un ordre qui le règle : « Chaque connaissance ne se développe qu'après qu'un certain nombre de connaissances précédentes se sont développées, et quand son tour pour éclore est venu. » (I, 21.) Mais cette régularité suppose qu'une même force est toujours à l'œuvre dans le développement humain. Et en effet l'intelligence n'a pas deux manières de procéder ; toujours elle explique l'inconnu en l'assimilant au connu : c'est ce même procédé qui a fait naître les fables, qui ne sont que les sciences de l'homme primitif, et qui, ensuite, fait avancer les sciences. On explique en général les fables (et ici Fontenelle vise sans doute Bacon) par cette faculté incertaine qu'est l'imagination : en réalité, beaucoup, p.308 dès l'antiquité, admettaient que les mythes étaient étiologiques, c'est-à-dire destinés à expliquer les phénomènes ; Fontenelle expose avec vigueur cette théorie ; Homère et Hésiode sont pour lui les premiers philosophes grecs ; même « en ces siècles grossiers..., les hommes qui ont un peu plus de génie que les autres sont

naturellement portés à rechercher la cause de ce qu'ils voient » ; s'il vient toujours de l'eau à la rivière, c'est, pensent-ils, qu'une nymphe tient une urne dont elle coule incessamment. (II, 389.) Fontenelle donne une preuve curieuse du caractère rationnel de ces fables : c'est l'identité qu'il trouve (préludant ainsi à la mythologie comparée) entre les fables des Grecs et celles des Américains (II, 395). Les dieux et les déesses sont donc nés du même principe qui règle aujourd'hui nos sciences : ramener l'inconnu au connu. Et Fontenelle de conclure : « Tous les hommes se ressemblent si fort qu'il n'y a point de peuples dont les sottises ne doivent nous faire trembler. » (II, 431.) La supériorité de l'homme moderne vient donc du développement de ses connaissances, mais non de son intelligence qui est la même que celle du primitif.

La pensée de Fontenelle va plus loin encore ; mais il était obligé de s'entourer de précautions pour l'exposer. Un des fondements de la croyance chrétienne est l'action de Dieu dans l'histoire, action qui se traduit par les miracles et par l'incarnation. Fontenelle a, lui, l'idée d'une histoire positive, qui ne renseigne l'homme que sur lui-même ; c'est l'esprit de l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire qui s'oppose à celui de la *Cité de Dieu.* « Il y a, nous dit-il, deux parts à faire dans l'histoire : l'histoire fabuleuse des temps primitifs, qui est toute inventée par les hommes, et l'histoire véritable des temps plus rapprochés de nous. » Ces deux histoires nous feront voir « l'homme en détail, après que la morale nous l'aura fait voir en gros » ; leur utilité est dans la découverte de « l'âme des faits » ; cette âme consiste, pour la première, dans les erreurs, pour la seconde, dans les passions. (II, 431.) On ne pouvait guère être plus explicite. p.309 Fontenelle l'a tenté pourtant en son *Histoire des oracles*. Une des preuves historiques, que l'on donnait de la puissance du Christ, c'est que les oracles païens, qui étaient dus aux démons, s'étaient arrêtés de parler à sa venue. D'après van

Dale, Fontenelle montre d’abord combien l’explication des oracles par les démons doit être suspecte, à cause même de la commodité qu’elle présentait pour les chrétiens, qui expliquaient ainsi facilement les miracles du paganisme ; puis il fait voir que le fait même de la cessation des oracles est tout à fait controuvé.

Si, rejoignant par là Bayle, tous les essais de Fontenelle sous-entendent la négation de l’action de Dieu dans l’histoire, il suggère par contrepartie qu’il faut le chercher dans la nature : « La physique suit et démêle les traces de l’intelligence et de la sagesse infinie qui a tout produit, au lieu que l’histoire a pour objet les effets des passions et des caprices des hommes. » (I, 35.) Le Dieu de Fontenelle n’est plus le Dieu de l’histoire, celui qui se manifeste par les sectes intolérantes des religions, c’est le Dieu de la nature, qui agit par des lois fixes, et c’est la « physique qui s’élève jusqu’à devenir une espèce de théologie ».

Bibliographie



II

LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

LES MAÎTRES DU XVIII SIÈCLE :

NEWTON ET LOCKE

@

p.311 Entre les grands systèmes théologiques de Malebranche, de Leibniz, de Spinoza, et les massives architectures philosophiques de Schelling, de Hegel ou de Comte, le XVIIIe siècle paraît être un moment de relâchement pour l'esprit synthétique et constructeur.

Il a été diversement apprécié : il s'est attiré le dédain des historiens de la philosophie qui, sauf les doctrines de Berkeley, de Hume et de Kant, n'y trouvent que pensées sommaires, décousues, peu originales, faites pour le pamphlet, et trahissant l'esprit de parti : d'autre part, la violente réaction qui a marqué le début du XIXe siècle, a contribué à le faire passer pour un siècle négateur, destructif, critique ; on porte sur lui autant de jugements différents que sur la Révolution française, que l'on considère comme son fruit véritable.

Ce qui marque le XVIIIe siècle à son début, c'est la décadence rapide, puis la chute profonde des grands systèmes qui, sous l'inspiration cartésienne, s'étaient efforcés d'unir la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Les maîtres du XVIIIe siècle sont Newton et Locke : Newton chez qui la partie substantielle de sa pensée, la *philosophie naturelle* ou physique, n'a qu'un lien fort lâche avec ses doctrines sur les réalités spirituelles auxquelles il est plutôt enclin à croire par mysticisme

personnel, qu'à faire d'elles l'objet de méditations méthodiques qui seraient inséparables de sa physique ; Locke, l'auteur p.312 d'une philosophie de l'esprit, qui reste sans liaison essentielle avec le développement contemporain des sciences mathématiques et physiques chez Boyle ou chez Newton ; car, si Locke et surtout quelques-uns de ses successeurs cherchent, on le verra, à établir une certaine affinité entre l'esprit et le monde matériel tel que le représente la théorie de l'attraction, il faut voir là tout autre chose que l'unité méthodique, que Descartes avait prétendu établir entre les diverses parties de la philosophie : en vérité, une simple métaphore qui imagine l'esprit sur le modèle de la nature révélé par Newton, avec l'illusion d'obtenir, dans les sciences de l'esprit, une aussi merveilleuse réussite que dans les sciences de la nature.

Si paradoxale que puisse sembler la chose, cette séparation radicale entre la nature et l'esprit domine la pensée du XVIIIe siècle ; le gouvernement dualiste de Locke et de Newton continue jusqu'au bout à régir les intelligences, sauf les protestations que nous aurons à enregistrer.

I. — LA PENSÉE DE NEWTON ET SA DIFFUSION

@

Indiquons, en ses traits essentiels, le changement d'esprit produit par la prodigieuse réussite et par la diffusion de la mécanique céleste de Newton : au début du XVIIIe siècle, une sorte d'orthodoxie cartésienne régnait à peu près dans l'enseignement de tous les pays ; la physique de Rohault

était partout répandue. En l’espace de trente années, elle avait partout disparu ; l’Angleterre l’abandonna d’abord ; en Écosse, elle dura jusqu’en 1715 : « Je crois, écrit Reid (24 août 1787) en parlant de James Gregory, professeur à l’Université de Saint-Andrews, qu’il fut le premier professeur de philosophie à enseigner la doctrine de Newton dans une université d’Écosse ; car le système cartésien était le système orthodoxe à cette époque et continua à l’être jusqu’en 1715. » Et Voltaire, qui, avec p.313 Maupertuis, fit tant pour répandre l’esprit newtonien en France, considère l’année 1730 comme la date de son succès définitif : « Ce n’est guère, écrit-il en songeant à la philosophie de Descartes, que depuis l’année 1730 qu’on a commencé à revenir en France de cette philosophie chimérique, quand la géométrie et la physique expérimentales ont été plus cultivées. » C’est à cette date que, en dépit de la fidélité de Fontenelle à la discipline cartésienne, les newtoniens s’introduisent à l’Académie des sciences. Plus tard, en 1773, Holland pouvait écrire de la philosophie de Descartes : « A peine en trouverait-on aujourd’hui des sectateurs. »

La mécanique céleste de Newton est caractérisée par deux traits qui sont précisément l’inverse de ceux que nous avons reconnus dans la physique cartésienne : une extrême précision dans l’application des mathématiques aux phénomènes naturels, qui permet de calculer rigoureusement les grands phénomènes cosmiques (mouvement des planètes, pesanteur, marées) lorsque leurs conditions initiales sont données ; une marge très vaste laissée à l’inexplicable, puisque ces conditions initiales ne sauraient être mathématiquement déduites, mais seulement données par l’expérience. Chez Descartes, au contraire, à une explication mécanique, qui voulait être intégrale, se juxtaposaient, dans les cas particuliers, des descriptions qualitatives de mécanismes, qui n’aboutissaient à aucune prévision. Or, ces deux traits, chez Newton, sont solidaires :

le premier d'entre eux dépend de l'invention du calcul des fluxions ; ce calcul, seul langage adéquat de la nouvelle mécanique, exprime non seulement, comme la géométrie analytique, quel est l'état d'une grandeur à un instant donné, mais encore comment elle varie à cet instant en intensité et en direction. Mais, et c'est là le second trait, les conditions qui rendent possible l'application de ce calcul à la réalité physique ne sont pas contenues dans ce calcul lui-même : on peut facilement imaginer telles conditions qui, si elles eussent été réalisées, auraient p.314 rendu complètement impossibles l'emploi de ce calcul et la découverte de la loi de l'attraction : dans les circonstances actuelles, en effet, la position d'une planète par rapport au soleil est telle que l'attraction des autres corps de l'univers sur elle est négligeable par rapport à l'attraction du soleil, si bien que le calcul n'a à considérer que l'attraction réciproque de deux masses ; mais supposons que les causes perturbatrices aient été du même ordre de grandeur que l'attraction solaire, dans ce chaos d'actions réciproques (celui même du monde de Leibniz, où tout dépend de tout), le calcul eût été sans application.

Parmi les conditions initiales, il en est pourtant qui auraient pu être différentes sans que le problème mécanique cessât d'être soluble ; il est indifférent par exemple que la composante tangentielle du mouvement des planètes ait un sens ou le sens opposé.

Ces deux traits sont inséparables : la solution des problèmes de mécanique céleste exige des données mécaniquement inexplicables : en d'autres termes, il n'y a pas chez Newton de cosmogonie, c'est-à-dire une explication scientifique de l'origine des rapports actuels de position et de vitesse des corps célestes : comme dit l'astronome Faye, « Newton est arrêté net devant la constitution d'origine giratoire du système solaire » [57].

Mais comment interpréter cette sorte de place vide laissée par l'explication ? Recourir au hasard est impossible ; si l'on suppose des planètes lancées au hasard dans le champ de gravitation du soleil, il y a une probabilité infiniment petite pour qu'elles prennent leur position et leur mouvement actuels : il faut en venir à la puissance d'un être intelligent qui a donné l'impulsion aux planètes, et qui, pour créer des systèmes solaires isolés, « a placé les étoiles fixes à une distance immense les unes des autres, de peur que ces globes ne p.315 tombassent les uns sur les autres par la force de leur gravité » [58].

La mécanique de Newton est liée chez lui à une théologie : son Dieu est un géomètre et un architecte qui a su combiner les matériaux du système de telle manière qu'un état d'équilibre stable et un mouvement continu et périodique en résultent. Il est aisé de voir combien cette liaison est précaire et peu solide : tandis qu'un Voltaire l'acceptera et en fera le fondement de sa religion naturelle, beaucoup de newtoniens essayeront de restreindre la marge de ce qui est mécaniquement inexplicable : nous trouverons, au cours de notre étude, des cosmogonies newtoniennes c'est-à-dire des solutions d'un problème déclaré insoluble par Newton : comment des particules animées d'un mouvement quelconque et soumises à la seule loi de l'attraction newtonienne se grouperont-elles nécessairement en un système comme le système solaire ? C'est l'objet de Kant et celui de Laplace : celui-ci a bien montré comment le mouvement inauguré par Newton ne pouvait s'arrêter au point où son auteur avait pensé le fixer : « Je ne puis, dit-il, m'empêcher d'observer combien Newton s'est écarté sur ce point (l'arrangement des planètes) de la méthode dont il a fait ailleurs de si heureuses applications... Cet arrangement des planètes ne peut-il pas être lui-même un effet des lois du mouvement, et la suprême intelligence, que Newton fait intervenir ne peut-elle pas l'avoir fait

dépendre d'un phénomène plus général ? Tel est, suivant nos conjectures, celui d'une matière éparse en amas divers dans l'immensité des cieux... Parcourons l'histoire des progrès de l'esprit humain et de ses erreurs, nous y verrons les causes finales reculées constamment aux bornes de ses connaissances [59]. »

Donc, beaucoup acceptent la physique de Newton en rejetant sa métaphysique. De plus, dans sa physique même, on trouve un type d'intelligibilité assez différent du type cartésien. Expliquer un phénomène, pour Descartes, c'est imaginer p.316 la structure mécanique dont il est le résultat ; un pareil mode d'explication risque d'amener plusieurs solutions possibles, puisqu'un même résultat peut être obtenu avec des mécanismes fort différents. Newton a déclaré, de façon répétée, que toutes les « hypothèses » des cartésiens, c'est-à-dire les structures mécaniques imaginées pour rendre raison des phénomènes, devaient être évitées dans la philosophie expérimentale. *Non fingo hypotheses,* c'est-à-dire je n'invente aucune de ces causes qui, sans doute, peuvent rendre raison des phénomènes, mais qui sont seulement vraisemblables. Newton n'admet d'autre cause que celle qui peut être « déduite des phénomènes eux-mêmes ».

On sait que, en énonçant la loi de la gravitation universelle, Newton ne pensait pas du tout être arrivé à la cause dernière des phénomènes qu'elle explique : il montrait seulement que c'est selon une même loi que les corps pesants sont attirés vers le centre de la terre, que les masses liquides des mers sont attirées vers la lune dans les marées, que la lune est attirée vers la terre et les planètes vers le soleil : la preuve de cette identité de loi repose uniquement sur des mesures expérimentales : par exemple la thèse de Newton se trouve démontrée, si, calculant, d'après les lois de Galilée, le mouvement dont serait animé

un corps grave placé à la distance de la lune, on trouve que ce mouvement est précisément celui de la lune (dans les éléments de ce calcul entre la longueur du degré du méridien terrestre ; et l'on sait comment Newton, ayant accepté une fausse estimation de cette longueur, faillit abandonner sa théorie, qui se trouva au contraire complètement confirmée par une mesure plus exacte, faite plus tard) : c'est par analogie avec la pesanteur terrestre qu'il donne le nom de gravitation ou d'attraction à la cause inconnue de tous ces phénomènes. Mais il y voyait si peu la cause des phénomènes, qu'il pose au contraire, en principe inattaquable, que toute action à distance est impossible ; principe qui s'applique à Dieu lui-même, ce qui amène Newton à déclarer que Dieu est présent en tous les p.317 points de l'espace, et que, comme cette présence est celle d'un être actif et intelligent, l'espace est le *sensorium* de Dieu. On ne pourra donc expliquer à son tour la gravitation que par une action de choc et de contact ; mais les phénomènes ne sont pas assez connus pour que cette action puisse en être déduite : c'est donc tout à fait en marge de sa philosophie expérimentale et à titre d'exemple qu'il suppose un éther dans lequel baignerait la matière et dont les propriétés rendraient compte, par l'impulsion, des phénomènes de gravitation.

Mais cette suggestion du maître ne fut nullement suivie : « ses désirs, écrit d'Alembert en 1751 dans le *Discours sur l'Encyclopédie,* n'ont point été remplis et ne le seront peut-être de longtemps ». On tendait au contraire à considérer l'œuvre de Newton comme entièrement achevée par la découverte de l'attraction et à faire de celle-ci une propriété irréductible de la matière, au même titre que l'étendue ou l'impénétrabilité : c'est évidemment l'interprétation qui a la faveur de d'Alembert, qui répond à ceux qui accusaient Newton d'avoir introduit des qualités occultes : « Quel mal aurait-il fait à la philosophie, en nous donnant lieu de penser

que la matière peut avoir des propriétés que nous ne lui soupçonnions pas, et en nous désabusant de la confiance ridicule où nous sommes de les connaître toutes ? » C'est juste l'inverse de l'esprit cartésien : Descartes part d'une idée claire et distincte qui lui fait connaître intuitivement l'essence de la matière, et à laquelle on ne peut rien ajouter : c'est en « consultant » cette idée qu'on voit les propriétés qui conviennent à la matière. Les newtoniens trouvaient chez leur maître une règle bien différente pour déterminer les propriétés universelles de la matière : « Les qualités des corps qui ne peuvent ni augmenter ni diminuer, dit la quatrième des *Regulae philosophandi,* et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels il est permis d'expérimenter, doivent être tenues pour des qualités de tous les corps » : l'expérience et l'induction seules décident. Cette règle de Newton est entièrement confirmée par p.318 les réflexions de l'*Essai* de Locke sur la substance : lui aussi, il admet que la substance ne nous est connue que par un amas de propriétés que l'expérience seule nous montre fixement liées ensemble. Il est alors permis et même ordonné d'attribuer à la matière l'attraction, dont Newton a montré que les coefficients sont les mêmes, quels que soient les corps considérés : c'est donc la mesure qui, seule, nous assure de cette identité d'une qualité : « les premiers ressorts que la nature emploie, dit Voltaire, ne sont pas à notre portée quand ils ne sont pas soumis au calcul ».

L'attraction est donc, pour les newtoniens, une propriété incontestable de la matière, bien qu'on n'en puisse rendre raison : Voltaire est l'interprète d'une opinion très répandue, en disant que la physique consiste, partant du très petit nombre de propriétés de la matière que nous donnent les sens, à découvrir par le raisonnement de nouveaux attributs tels que l'attraction : « plus j'y réfléchis, dit-il, plus je suis surpris qu'on craigne de reconnaître un nouveau principe,

une nouvelle propriété dans la matière. Elle en a peut-être à l'infini ; rien ne se ressemble dans la nature » [60].

Par ce biais encore, la philosophie de la nature s'affranchit de la philosophie de l'esprit ; les données primitives avec lesquelles on interprète la nature sont des données de l'expérience, impénétrables à l'esprit, dont on ne peut trouver la raison. Nous verrons la série de difficultés qui sont nées de cet empirisme au cours du siècle.

Par son côté philosophique, la science de Newton nous laisse en somme dans une grande incertitude : son mécanisme peut nous orienter aussi bien vers la théologie que vers le matérialisme ; le point où s'arrête l'explication n'est pas nettement marqué, ni si l'esprit peut aller plus loin que les qualités opaques données à l'expérience : il y a un contraste surprenant p.319 entre la précision des résultats et le peu de fermeté des principes : ce contraste sera le thème sous-jacent d'une bonne partie de la philosophie au XVIIIe siècle.

II. — DIFFUSION DES IDÉES DE LOCKE

@

« On peut dire, écrit d'Alembert dans le *Discours sur l'Encyclopédie,* que Locke créa la métaphysique, à peu près comme Newton avait créé la physique. » Le mot *métaphysique* est employé ici, comme souvent au XVIIIe siècle, pour désigner l'objet de l'*Essai* de Locke, c'est-à-dire l'étude de l'entendement humain, de ses pouvoirs et de ses limites : on se rappelle que, dans l'*Essai,* Locke parlait, à propos de l'entendement, des objets propres à la métaphysique, l'idée d'infini, la question de la liberté, la

spiritualité de l’âme, l’existence de Dieu et du monde extérieur : mais ces sujets sont traités moins pour eux-mêmes qu’avec le désir de déterminer jusqu’où va l’esprit humain en des questions de ce genre. « L’objet de la métaphysique, dit le P. Buffier (1661-1737), est de faire une analyse si exacte des objets de l’esprit que l’on pense sur toutes choses avec la plus grande exactitude et la plus grande précision qui se puisse [61]. »

La diffusion des idées de Locke sur le continent est déjà fort grande dès le début du XVIIIe siècle ; l’*Abrégé de l’Essai* publié par Leclerc (1688), la traduction de Coste (1700), avec ses nombreuses éditions, la traduction de l’Abrégé anglais de Wynne, publiée par Basset (1720), répandent largement l’œuvre originale ; les journaux savants en parlent, les *Nouvelles de la République des lettres* (août 1700), les *Mémoires de Trévoux* (juin 1701), l’*Histoire des ouvrages des savants* (juillet 1701), les *Nouvelles de la République des lettres* (février 1705), la p.320 *Bibliothèque choisie* (vol. VI, 1705). Bien avant Voltaire, le P. Buffier écrit, en 1717, dans son *Traité des premières vérités* : « La métaphysique de Locke a fait revenir une partie de l’Europe de certaines illusions travesties en systèmes », entendez les systèmes de Descartes et de Malebranche qui sont à celui de Locke comme le roman à l’histoire. Les *Lettres philosophiques* (1734), que Voltaire rapporta de son séjour en Angleterre (1726-1729), consacrèrent un succès déjà établi.

Bibliographie



CHAPITRE II

PREMIÈRE PÉRIODE (1700-1740)

LE DÉISME ET LA MORALE DU SENTIMENT

@

p.321 C'est dans l'absolu que le rationalisme du XVII[e] siècle a cherché à fonder les règles de la pensée et de l'action : la raison cartésienne cherche de « vraies natures » dont l'immutabilité est garantie par Dieu lui-même ; c'est en Dieu que Malebranche voit les idées ; et les principes de la connaissance sont, chez Leibniz, les principes mêmes de l'action divine : ce rationalisme garde donc l'idée que la règle de penser, comme la règle d'agir, est transcendante à l'individu ; aussi admet-il l'apriorisme ou l'innéité, ne voulant pas faire dépendre ces règles du hasard et des rencontres de l'expérience individuelle.

Le rationalisme du XVIII[e] siècle est bien différent : beaucoup de critiques littéraires le rapportent à Descartes, sous prétexte que celui-ci a, le premier, affirmé les droits de la pensée contre l'autorité : on verra combien ils ont tort. On cherche maintenant les règles du penser et de l'agir au cœur même de sa propre expérience et de son propre raisonnement, qui sont les juges en dernier appel et n'ont pas besoin d'autres garants : c'est par ses propres efforts que l'homme doit se débrouiller au milieu du chaos, et organiser sa science et son action. Il est vrai que beaucoup des penseurs de cette époque sont portés à trouver, dans cette expérience, un principe d'ordre, une réalité bienveillante qui aide leurs efforts ou les rend possibles, que cette réalité soit nature ou Dieu, qu'elle se manifeste dans la

régularité des choses p.322 extérieures ou dans les tendances les plus profondes dont nous sommes doués : et il y a un curieux contraste entre la débauche de finalisme du siècle incroyant et la réserve avec laquelle le siècle croyant traitait des desseins de Dieu. Mais ce finalisme n'est pas du tout un principe rationnel ; c'est plutôt une sorte de complicité divine ; et c'est pourquoi le Dieu qui en est le support peut s'effacer jusqu'à devenir, dans les systèmes matérialistes, simple nature, notre nature même. Du côté du transcendant, que ce transcendant soit une autorité extérieure comme celle de l'Église ou du roi, ou bien une autorité intérieure comme celle des idées innées, on ne veut plus voir qu'arbitraire, invention humaine qui n'est justifiée que par des raisons trop humaines, la ruse des prêtres et des politiques, les préjugés philosophiques : on pense trouver la vraie généralité, la règle, en allant précisément dans le sens opposé, vers la nature, telle qu'elle se présente à une observation sans préjugés : Dieu lui-même, selon lord Bolinbroke, est une sorte de monarque à l'anglaise qui agit toujours selon la convenance qui résulte de la nature des choses : il est limité par les règles que sa sagesse infinie prescrit à son pouvoir infini [62]. De cet état d'esprit, le déisme et la morale du sentiment nous fournissent des exemples remarquables.

I. — LE DÉISME

@

Fénelon a décrit avec précision la portée et la nature du mouvement déiste qui, dans les premières générations du XVIIIe siècle, en Angleterre et en France surtout, eut une telle importance : « La grande mode des libertins de notre temps n'est point de suivre le système de Spinoza. Ils se font

honneur de reconnaître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux p.323 yeux dans ses ouvrages ; mais, selon eux, ce Dieu ne serait ni bon ni sage, s'il avait donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de pécher, de s'égarer de sa fin dernière, de renverser l'ordre et de se perdre éternellement... Suivant ce système, en ôtant toute réelle liberté, on se débarrasse de tout mérite, de tout blâme et de tout enfer, on admire Dieu sans le craindre, et on vit sans remords au gré de ses passions [63]. » A lire ces paroles, en laissant de côté la nuance de blâme de l'évêque pour le nouvel esprit, il est clair qu'il s'introduit ici une conception de l'homme, tout à fait incompatible avec la foi chrétienne : on découvre dans la nature le Dieu architecte qui produit et maintient dans l'univers un ordre admirable ; on refuse d'admettre le Dieu du drame chrétien, ce Dieu qui a laissé à Adam le « pouvoir de pécher et de *renverser l'ordre* ». Dieu est dans la nature et non plus dans l'histoire ; il est dans les merveilles qu'analysent naturalistes et biologistes et non plus dans le for intérieur, avec les sentiments de péché, de déchéance ou de grâce qui accompagnent sa présence ; il laisse à l'homme le soin de sa propre destinée.

C'est ainsi que l'évêque anglican Gastrell définit le déiste en faisant ressortir la morale nouvelle par laquelle il remplace celle du for intérieur : « le déiste est celui qui, admettant un Dieu, nie la Providence ou du moins la restreint de telle sorte qu'il exclut toute révélation et ne se croit obligé au devoir que pour des raisons d'intérêt public ou particulier, sans la considération d'une autre vie [64] ».

La situation pouvait paraître d'autant plus grave aux défenseurs de la foi qu'il n'y a plus personne parmi eux pour opposer aux prétentions de la raison un pur et simple fidéisme : tous sont partisans d'une *religion naturelle*, dont les dogmes sont démontrés par la raison ; la question entre eux et leurs p.324 adversaires est de savoir si, comme ils le

croient, la religion naturelle conduit d'elle-même à la religion révélée. Gastrell, par exemple, pose en thèse que, si le déiste n'est pas, au fond, ennemi de la religion naturelle, il est impossible, en pays chrétien, qu'il n'admette pas la religion révélée. Un Samuel Clarke qui représente parfaitement cet esprit, ne se contente pas, comme les rationalistes du XVIIe siècle, d'exposer par elles-mêmes les vérités rationnelles concernant Dieu et l'âme, quitte à voir ensuite si elles s'accorderont avec la révélation ; il est sans cesse sur les frontières de la raison et de la foi, et, malgré l'apparente rigueur de ses démonstrations, il s'efforce d'effacer le plus possible ces frontières.

Il s'ensuit cette situation tout à fait singulière que, en Angleterre surtout, déistes et orthodoxes usent des mêmes armes, ou plutôt, que les déistes n'ont qu'à puiser chez leurs adversaires. C'est un théologien orthodoxe, Sherlock, qui dit dans un sermon en 1705 : « La religion de l'Évangile est la vraie religion originaire de la raison et de la nature ; ses préceptes nous font connaître cette religion originaire qui est aussi ancienne que la création. » Ces mots qui sont en si complet accord avec le *Christianisme raisonnable* de Locke énoncent une de ces idées qui seront un thème favori de tous les déistes au XVIIIe siècle. Ils se feront un jeu d'opposer la simplicité, le naturel de la morale de Jésus aux superstructures théologiques d'où devaient naître pour l'humanité tant de conflits, parfois si sanglants, mais en tout cas insolubles. Nous en avons déjà eu un exemple chez Toland (p. 293), avec son christianisme primitif, uniquement raisonnable, sans tradition ni prêtre. Même thème dans le *Véritable évangile de Jésus-Christ* (1738), de Thomas Chubb, qui fait de l'enseignement de Jésus un enseignement des vérités fondamentales, comme celui de Socrate, ou dans le *Philosophe moral* (1737-1741), de Thomas Morgan, qui cherche dans le christianisme primitif la véritable religion.

D'une manière générale, malgré son rationalisme, nous p.325 trouvons une extraordinaire affinité entre ce déisme anglais et les livres saints ; bien que proclamant la complète rationalité des doctrines qui y sont enseignées, ces hommes dont plusieurs sont des érudits ou des clergymen semblent ne pouvoir se passer de la révélation que ces livres apportent. De là, le caractère ambigu de ces personnages et de leurs pensées. Voici par exemple le plus célèbre des déistes, Matthew Tindal (1656-1733), qui a une haute situation dans le clergé national : à la fin d'une longue vie, consacrée à la défense des droits de l'Église dans ses rapports avec l'État, il publie un ouvrage dont le titre est emprunté à une phrase de Sherlock, citée plus haut : *Le christianisme aussi ancien que la création, ou l'Évangile comme un renouvellement de la religion naturelle* (Christianism as old as the creation ; or the Gospel a republication of the religion of nature, 1730) ; or, dans cet ouvrage où il reprend à son compte tous les arguments de Clarke et de Wollaston, il conclut, comparant la religion naturelle à l'Évangile : « La religion naturelle et la révélation extérieure se correspondent exactement l'une à l'autre, sans autre différence entre elles que la manière dont elles sont communiquées. » N'est-il pas évident que cette seule différence devait rendre complètement inutile toute révélation, avec la tradition historique qui en est la suite ? Si Tindal ne tire pas cette conclusion, que suggère tout son livre, c'est par une évidente inconséquence. Voici, d'autre part, un des grands ennemis du clergé anglican, Thomas Woolston (1669-1731), qui aime mieux interpréter allégoriquement les récits miraculeux de l'Évangile, et y voir de pures vérités de raison qu'abandonner complètement le texte sacré.

Cette sorte de confusion entre la connaissance philosophique et la révélation en était venue à un point où le seul moyen d'affranchir la religion était de démontrer que

la religion révélée pouvait produire tous ses bienfaits en l'absence des motifs d'agir que nous propose la raison. Tel a été le but de William Warburton (1698-1779), qui fut en 1750 évêque de Gloucester : dans sa p.326 *Légation divine de Moïse, démontrée sur les principes des déistes* (The divine legatio of Moses, demonstrated on the principles of a religious deist, 1737-1741), il montra qu'une des vérités rationnelles, conçue par les déistes comme essentielle aux religions mosaïque et chrétienne, une vérité sur laquelle se fonde la morale, à savoir l'immortalité de l'âme, n'est pas enseignée par Moïse à son peuple. Qu'en conclure sinon que Dieu lui a donné un appui surnaturel et l'a rendu capable de se passer des moyens nécessaires aux législateurs qui n'usent que de la raison ?

William Butler, évêque de Durham en 1750, procéda tout autrement dans *l'Analogie de la religion, naturelle et révélée, avec la constitution et le cours de la nature* (The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, 1736), pour apaiser le conflit. Il s'adresse à des adversaires, les déistes, qui sont supposés admettre que le système de la nature a Dieu pour auteur : puis il entreprend de démontrer que les difficultés qu'offre cette supposition sont de même espèce et tout aussi fortes que celles que l'on oppose à la religion, naturelle ou révélée, qui affirme que la providence de Dieu s'exerce sur l'homme ; s'il y a les mêmes difficultés, il y a donc les mêmes présomptions des deux côtés, et cela en faisant abstraction des preuves spéciales de la religion. Donnons un exemple caractéristique de sa méthode : le déterminisme ou fatalisme, supposé vrai, sera une objection d'égale valeur contre le déisme et contre la religion ; et l'objection se résoudra de la même manière : car on ne pourra refuser au déiste l'existence d'une finalité et par conséquent d'une volonté dans la nature ; il faudra seulement dire que cette volonté agit nécessairement ; mais l'institution, par l'auteur

de la nature, d'un système de récompenses et de peines, tel que l'enseigne la religion, ne sera nullement rendue moins probable par la supposition du fatalisme, puisque le discernement moral en nous, qui nous fait attendre, selon les cas, les récompenses et les punitions, est un fait d'expérience, non moins manifeste que la finalité. Dans l'ensemble, l'ouvrage p.327 de Butler vise donc à montrer l'équivalence entre la probabilité de la religion, et la probabilité dont nous faisons couramment usage par ailleurs : « Le cours naturel des choses nous met sans cesse dans la nécessité d'agir dans nos affaires temporelles, d'après des preuves semblables à celles qui établissent la vérité de la religion [65]. » La doctrine de Butler transpose un conflit qui était insoluble dans les termes où il avait été posé : il ne s'agit plus maintenant d'une certitude rationnelle absolue et partout égale telle que l'exigeait Clarke, mais d'une détermination des motifs de croire, par comparaison avec les motifs ordinairement admis par les hommes.

La même année que l'œuvre de Butler, paraissaient à Amsterdam les *Lettres sur la religion essentielle à l'homme distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire,* de la Genevoise Marie Huber. Son livre est destiné à donner à la religion un principe certain « que le bon sens adopte dès qu'il se présente » ; il faut donc sacrifier toutes les opinions traditionnelles que nous trouverons contraires à la nature de Dieu ou de l'homme. Pour faire ce choix, Marie Huber suppose un homme qui n'ait pas eu de maître ; en se consultant lui-même, il découvre le premier Être ; puis il est introduit ensuite dans la société, et l'on veut lui faire recevoir la religion chrétienne : l'on reconnaît dans cette supposition le même esprit qui amènera Condillac à l'hypothèse de la statue ; il s'agit d'extraire l'homme de son milieu historique, traditionnel, de le soustraire aux influences qui peuvent troubler le cours naturel de la

pensée ; il faut imaginer, comme dit l'auteur, un homme à l'égard de qui « on ne peut employer d'autre autorité que les caractères intrinsèques de vérité que l'on peut reconnaître dans la révélation, sans prévention ». A cet égard, il faudra distinguer dans la révélation des données historiques, que l'on critiquera par les règles ordinaires du témoignage, des vérités claires et indubitables du sens commun, p.328 mais en outre des éléments accessoires, mêlés d'obscurité, tels que ces conseils évangéliques si durs que donne parfois Jésus et qui vont contre les inclinations naturelles de l'homme ; on y trouve enfin des mystères impénétrables, dont beaucoup vont contre notre sens élémentaire de la justice : telle la notion de justice imputée, de rachat, de substitution, qui reporte le mérite et le démérite d'une action sur d'autres que ceux qui l'ont faite. On voit que cet homme sans histoire de Marie Huber ne prendra aussi du christianisme que ce qui est sans histoire : il prétend ne pas rester accablé sous le poids de la tradition. Le déisme n'est que l'aspect d'une tendance générale ; il s'agit, pour l'individu, de trouver tous les éléments de sa vie morale et intellectuelle dans son expérience et son raisonnement.

Ainsi continua pendant de longues années le conflit ; les orthodoxes accusent les déistes d'être des athées déguisés, puisque, selon les premiers, par une série de conséquences logiques, l'affirmation de l'existence de Dieu conduit à la foi ; et les déistes accusent les orthodoxes d'ajouter arbitrairement aux données de la raison. Ce n'est qu'en apparence un conflit spéculatif : si le déisme paraît être à ses adversaires l'équivalent de l'athéisme, c'est qu'il ne peut remplacer cette religion dont François de la Chambre, un disciple français de Clarke et un grand ennemi des déistes, parle ainsi dans son *Traité de la véritable religion* (1737) : « Rien de plus désirable soit pour les princes, soit pour les sociétés, soit pour les particuliers qui les composent », pour

les princes, comme « motif de retenir les peuples dans le devoir », pour les sociétés qui trouvent dans le Dieu vengeur des crimes un excitant à la vertu, pour les particuliers qui trouvent en Dieu un consolateur ; et, si après avoir dit que l'athéisme nie la distinction du bien et du mal, de la Chambre avoue qu'il y a un athéisme qui reconnaît cette distinction et se fait une gloire de suivre ce que la raison lui prescrit, il ajoute que la religion lui donne une force beaucoup plus considérable. Ainsi, là où les p.329 déistes parlent raison et liberté de pensée, leurs adversaires leur répondent par police sociale et moyens de gouvernement. Par contre-coup, le déisme et l'athéisme se lient à toutes les réclamations en faveur de la tolérance, à toutes les tendances réformatrices. Le déisme est lié à la fois à l'empirisme et à l'individualisme : le « sentiment intérieur » est précisément le grand ennemi des orthodoxes, et de la Chambre se méfie, même quand il voit La Bruyère le mettre au service de la religion ; critiquant la preuve de l'existence de Dieu que celui-ci fonde sur le sentiment intérieur, il dit : elle « n'est d'aucune utilité pour prouver l'existence divine à ceux qui la nient, soit parce qu'on ne peut manifester à personne ses sentiments intérieurs, soit parce que le sentiment intérieur d'un particulier n'est pas la règle de celui des autres ». C'est, par avance, la critique de la religion du vicaire savoyard. Mais la remarque peut aussi viser un mouvement parallèle au déisme, lié comme lui à l'empirisme et à l'individualisme, dont nous allons suivre le développement pendant les quarante premières années du siècle.

II. — LA MORALE DU SENTIMENT

@

Pour Hobbes, l’homme est naturellement égoïste, et il ne peut être amené que par une contrainte extérieure à faire des actes vertueux, c’est-à-dire utiles à la société. D’une façon significative, ces deux affirmations sont contestées et critiquées en Angleterre au début du XVIIIe siècle, l’une par Shaftesbury, l’autre par Mandeville.

Nous avons noté déjà (p. 294) le contraste de la pensée de Shaftesbury (1671-1713) avec celle de ses contemporains : il croit à des inclinations sociales naturelles, qui sont, pour chaque espèce animale, dirigées vers le bien de l’espèce ; ces inclinations sont l’œuvre d’une providence qui maintient, par elles, l’harmonie parfaite de l’ordre universel. Et l’homme p.330 possède un « sens moral » qui lui fait connaître le bien et le mal.

Hutcheson, professeur à l’Université de Glasgow en 1729, en plusieurs œuvres, surtout dans ses *Recherches sur l’origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu* (An Inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue, 1725), a donné un tour plus systématique aux idées de Shaftesbury, et il n’a pas été non plus sans subir l’influence de Malebranche [66]. Notons, en particulier, ses preuves de l’existence du « sens moral » : il découle pour lui du jugement désintéressé que nous portons sur des actions ou plutôt sur la personne même qui les a accomplies ; sans quoi « nous aurions les mêmes sentiments pour un champ fertile que pour un ami généreux... ; nous n’admirerions pas plus une personne qui a vécu dans un pays ou un siècle éloignés que nous n’aimons les montagnes du Pérou... ; nous aurions la même inclination pour les êtres inanimés que pour ceux qui sont raisonnables ». Ce sens moral n’a aucun fondement religieux ; on a des idées relevées de l’honneur « sans connaître la divinité et sans attendre aucune récompense de sa part » ; sans lui, d’ailleurs, les sanctions divines ne pourraient nous déterminer que comme des

contraintes, non comme des obligations. Il ne se réfère pas davantage au bien social ; car nous méprisons un traître à son pays qui est utile au nôtre, et nous estimons un ennemi généreux. Enfin il a bien pour objet une qualité résidant vraiment dans la personne que nous jugeons ; car il est ridicule de penser que la vertu d'autrui soit faite de l'approbation que nous lui donnons. Ajoutons qu'il mérite le nom de *sens,* et qu'il ne présuppose aucune idée innée.

On sait le succès qu'eut au XVIII[e] siècle cette foi à la naturelle bienveillance de l'homme pour l'homme. Diderot traduit en 1745 (non sans quelque modification), l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury dont le but est, dit-il, de montrer « que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu et que le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu », phrase dont le deuxième membre rend le premier à peu près inutile.

p.331 La seconde des thèses de Hobbes est implicitement critiquée dans un ouvrage qui a eu une grande vogue pendant tout le XVIII[e] siècle : *La fable des abeilles, ou vices privés, bienfaits publics* (The fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits, 1723, reproduisant une œuvre plus brève de 1705, rééditée en 1714), de Mandeville, un médecin hollandais résidant à Londres : « Supprimez, dit-il, ou restreignez l'égoïsme, la vanité, toutes ces passions que veut détruire la morale, vous portez atteinte à l'industrie et au commerce dont ils sont les moteurs. » Comme l'indique Adam Smith dans l'exposé critique qu'il donne des idées de Mandeville [67], le fond de sa thèse est un rigorisme moral extrême qui, à la manière des cyniques, considère comme sensualité tout ce qui s'écarte de la sévérité ascétique, comme luxe, tout ce qui n'est pas de première nécessité ; il voit donc, dans la civilisation industrielle qui se développait autour de lui, le témoignage de passions vicieuses, et il pense que les actes en apparence désintéressés, comme le

dévouement d'un Décius à sa patrie, ne peuvent être obtenus que par l'habileté d'un législateur, qui sait exciter la vanité ; la vanité, la plus forte des passions personnelles, qui, lorsque nous agissons pour autrui, surpasse les plaisirs égoïstes que nous devons sacrifier. Mais ce n'est pas ce rigorisme que le XVIIIe siècle retient de Mandeville : c'est avant tout l'accord parfait entre l'égoïsme naturel et l'utilité sociale.

III. — LA PHILOSOPHIE DU SENS COMMUN : CLAUDE BUFFIER

@

Du même état d'esprit nous avons aussi un témoignage déjà fort net dans l'œuvre du P. Buffier, de la compagnie de Jésus, dont Voltaire disait qu'« il y a dans ses traités de métaphysique des morceaux que Locke n'eût pas désavoués ». p.332 Cette œuvre n'a guère été mise en évidence qu'à la fin du siècle, lorsque Reid et les philosophes écossais montrèrent en lui un précurseur de leur propre philosophie du sens commun : la traduction anglaise du *Traité des premières vérités* (1717), qui parut en 1780, les accusait même formellement d'avoir plagié Buffier.

On verra plus tard que cette école écossaise est hostile à Locke autant qu'à Descartes, et il est certain que, malgré l'estime sincère de Buffier pour Locke, la pensée centrale de son système est tout à fait étrangère à Locke ; cette pensée, c'est que les vérités premières ne sont pas liées, comme l'aurait voulu Descartes, au sens intime, et que l'affirmation de cette liaison conduit à un scepticisme extravagant dont on ne peut sortir que par des inconséquences : dire en effet

que, primitivement, nous ne connaissons que la modification actuelle de notre âme donnée par le sens intime, c'est dire que nous pouvons légitimement douter des choses extérieures, des événements de notre passé et de l'existence des autres hommes, puisque aucune de ces choses ne saurait être l'objet du sens intime ; et c'est une illusion de croire que l'on pourra, en partant de ces modifications, démontrer rationnellement l'existence de ces choses. La preuve cartésienne de l'existence de Dieu par son idée est un exemple typique de cette illusion ; car « partant de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, de nos pensées, idées ou sentiments », nous ne pourrons aller, comme le veut cette preuve, au-delà de « la perception de nos propres pensées ».

Tous les problèmes insolubles qui sont issus de ce faux pas initial du doute méthodique sont donc de faux problèmes : il y a des vérités concernant les existences hors de nous (appelées « vérités externes ») qui sont « premières » au même titre que le sens intime : par exemple la réalité du monde extérieur ou des autres hommes. Car les vérités premières du P. Buffier ne sont nullement ces notions communes, que Descartes (cf. *Principes*, I, 49) utilisait dans ses raisonnements, telles que : le tout p.333 est plus grand que la partie, simple vérité logique ou « interne », pure liaison d'idées dont on ne déduira jamais des existences. Les vérités premières posent des existences hors de nous.

La faculté qui perçoit ces vérités est le « sens commun » il ne s'agit pas ici d'idées innées, mais « d'une simple disposition à penser de telle manière en telle conjoncture », par exemple à affirmer, lorsque nous sentons, que des objets extérieurs existent. Le sens commun est la même chose que la nature, puisque « c'est la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source et

l'origine de toutes les vérités de principe » ; on ne peut imaginer que la nature nous guide mal, et le seul rôle du philosophe est de débarrasser le sens commun de l'obscurité répandue soit par « ceux qui ne sont pas familiarisés avec les objets au-dessus des sens et des idées populaires », soit par les « savants, qui méconnaissent les vérités les plus importantes ». Comment en serait-il autrement, quand « la curiosité outrée, la vanité, l'esprit de parti, la suite brillante d'un grand nombre de conséquences... font disparaître à leurs yeux la fausseté de leur principe » ?

Quand aux objections ressassées des sceptiques sur la réalité du monde extérieur, Buffier en fait bon marché en répliquant que, si les données des sens ne sont pas assez sûres « pour nous procurer une science de pure curiosité », elles suffisent « pour nous conduire dans l'usage de la vie » ; l'apparence des sens est en général conforme à la vérité, s'il s'agit des besoins ordinaires de la vie ; dans le cas contraire, la réflexion la corrige facilement.

Buffier est un théologien, et il faut signaler la liaison intime qu'il établit entre la philosophie du sens commun et les vérités religieuses. « Pour ménager certains esprits, écrit-il à la fin de l'avertissement, je me suis exactement renfermé dans la sphère purement philosophique ; mais on trouve qu'elle suffit pour conduire aux principes les plus solides de religion. » Lisons, en effet, la fin de la première partie sur la certitude du témoignage des sens (ch. XIV à XVIII) et sur la certitude de l'autorité humaine p.334 (ch. XIX à XXIV) ; voyons en particulier, sur le deuxième point, sa discussion de l'opinion de Locke, où il le réprimande d'avoir dit que l'argument d'autorité n'arrivait qu'à des conclusions probables, alors que, dans certains cas, sur des questions de fait, il équivaut à la certitude, où il lui reproche aussi d'avoir

dit que la vraisemblance d’un témoignage s’affaiblit en raison du nombre d’intermédiaires par lequel il est transmis, ce qui est faux, quand tous les témoins sont également dignes de foi ; il est clair qu’il s’agit ici d’établir sur les premières vérités du sens commun l’autorité de la tradition catholique, c’est-à-dire d’un témoignage qui se ramène finalement à la perception directe des actes et des paroles de Jésus : l’apologétique n’a qu’à gagner à revenir de la philosophie cartésienne au sens commun.

C’est au IIe livre du *Traité* que Buffier suit surtout Locke, dans son analyse des idées d’essence, d’infini, d’identité, de durée, de substance, de liberté, et c’est avec lui qu’il condamne les prétentions des cartésiens à résoudre le problème de l’origine des idées, du rapport de l’âme et du corps, et qu’il se déclare en particulier hostile à toute explication physiologique des facultés. « C’est peut-être le fruit le plus solide de la métaphysique, conclut-il, de nous faire bien connaître les bornes de notre esprit, et la vanité de tant de philosophes anciens et modernes. »

Bibliographie



CHAPITRE III

PREMIÈRE PÉRIODE (1700-1740) (*suite*)

BERKELEY

@

p.336 George Berkeley (1685-1753), né à Dysert, est un Irlandais d'origine anglaise ; il fut élève de Trinity College, à Dublin, en 1700 ; il y est maître ès arts et fellow en 1707 ; il entre dans les ordres, et il est chargé de l'enseignement du grec, de l'hébreu, de la théologie. Peu de philosophes ont été plus précoces et ont eu une doctrine plus rapidement fixée ; son *Traité sur les principes de la connaissance humaine,* publié en 1710, en contient déjà tous les traits, et dès l'année précédente, l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision* en avait fait connaître un des aspects ; son livre de notes, le *Commonplace Book,* écrit entre 1702 et 1710, nous la montre en formation ; les *Dialogues entre Hylas et Philonous,* publiés en 1713, en donnent un nouvel exposé, qui s'adresse à un très large publie ; Berkeley prétendait en effet, par le redressement des erreurs philosophiques qu'il combattait, rénover les sentiments moraux et religieux et venir à bout de la secte des libres penseurs ; pendant son séjour à Londres, il attaque directement, dans ses articles de *The Guardian* (1713), Arthur Collins, un des libres penseurs les plus connus. Les années suivantes (1713-1720) sont occupées par des voyages en France, peut-être en Espagne, et surtout en Italie et en Sicile où il s'intéressa autant à la géologie et à la géographie qu'à l'archéologie. C'est, en France, à Lyon, pendant son retour en Angleterre, qu'il écrivit le *De Motu* (1720) où il attaque la physique de Newton. En 1723, il était depuis deux ans doyen de Derry

p.337 en Irlande, lorsqu'il hérita de la fortune d'Esther Vanhomrigh : il eut immédiatement la pensée de l'utiliser pour propager la civilisation et la pensée chrétiennes dans les possessions américaines de l'Angleterre et il fit connaître au public son intention de fonder un collège dans les Bermudes ; sur la promesse d'un important subside du gouvernement de Robert Walpole, il partit en 1728, et il séjourna à Rhode-Island, où il attendit vainement ; l'argent ne lui fut pas envoyé, et lui-même devint moins enthousiaste de son projet ; pendant son séjour à Rhode-Island qui dura jusqu'en 1731, il étudia pour la première fois de près les philosophes néo-platoniciens Plotin et Proclus, qui devaient avoir tant d'influence sur ses derniers ouvrages ; il écrivit *Alciphron or the minute philosopher* (1732), qui continue la polémique de *The Guardian* contre la libre pensée ; il y connut Jonathan Edwards qui propagea ses idées en Amérique. A son retour en Angleterre (1732), l'*Alciphron* et la troisième édition de l'*Essai sur la Vision* furent l'occasion d'une polémique avec les mathématiciens, marquée par la *Défense et explication de la Théorie de la Vision* (1733), l'*Analyste* (1734). La même année, il publie une nouvelle édition des *Dialogues* et des *Principes,* contenant de très importantes additions doctrinales. Il est nommé évêque de Cloyne, un diocèse irlandais peuplé surtout de catholiques : le malheureux état de l'Irlande lui donne occasion de s'occuper de questions économiques (*The Querist,* 1735-1737 ; *Lettre sur une banque nationale d'Irlande,* 1737) et morales (*Discours contre la licence et l'irreligion du temps,* 1737) ; en plusieurs occasions (notamment en 1745 pendant la révolte écossaise en faveur des Stuarts), il affirma sa volonté d'entente avec les catholiques (*Lettre aux catholiques romains du diocèse de Cloyne,*1745 ; *Mot aux sages,* 1749 ; *Maximes de patriotisme,* 1751). Une épidémie survenue en Irlande en 1740 fut pour lui l'occasion d'expérimenter comme remède

l’eau de goudron, remède qu’il avait connu à Rhode-Island et où il croit voir la panacée universelle : ce fut le point p.338 de départ de sa dernière œuvre philosophique, *Siris ou Réflexions et recherches philosophiques concernant les vertus de l’eau de goudron et divers autres sujets connexes entre eux et naissant l’un de l’autre* (1744), où la recherche des raisons d’efficacité du merveilleux remède l’amène à la métaphysique platonicienne.

I. — LES IDÉES PHILOSOPHIQUES DU *COMMONPLACE BOOK*

@

Le *Commonplace Book* contient quantité de courtes notes destinées surtout à la préparation de l’ouvrage que méditait Berkeley : les *Principes* ; ces notes se réfèrent non seulement au projet de l’Introduction et du premier livre qui ont seuls paru, mais aussi au second, qui devait porter sans doute sur les applications de la doctrine en géométrie et en physique («... ce n’est pas mon intention, écrit-il, de donner une métaphysique tout à fait à la manière scolastique, mais je voudrais l’adapter en une certaine mesure aux sciences pour montrer comment elle peut être utile en optique, géométrie, etc. »), et au troisième qui devait traiter de la morale. Nous n’avons donc dans les *Principes* (comme dans les *Dialogues*), que la partie élémentaire de la doctrine ; le *De Motu* remplace à certains égards le deuxième livre., et l’*Alciphron,* le troisième ; mais jamais en somme, Berkeley n’a entièrement exécuté son projet de jeunesse : d’autant plus intéressant est le *Commonplace Book* qui, dans ses réflexions rapides, dont beaucoup n’ont pas été employées,

nous en montre l’ampleur et la portée. La dernière note en indique ainsi le but : « Le tout dirigé vers la pratique et la moralité, — comme cela ressort d’abord de la démonstration de la proximité et de la toute présence de Dieu, en second lieu du rejet du travail superflu dans les sciences, etc. »

Rien de semblable, pourtant, chez lui, à la lourde machine de guerre qu’employaient Clarke et ses pareils au profit de la p.339 bonne cause ; on vit, chez Berkeley, dans une atmosphère heureuse et légère, et sa manière rappelle, avec moins de tension et d’âpreté, celle de Malebranche. Rien de pareil non plus à l’attitude cartésienne, si antinaturelle, de recueillement intérieur, par-delà les sens : « Il est fou, de la part des hommes, de mépriser les sens ; sans eux l’esprit ne peut atteindre aucun savoir, aucune pensée. Toute méditation ou contemplation..., qui seraient antérieures aux idées reçues de l’extérieur par les sens, sont d’évidentes absurdités » (328). Le fameux *cogito* cartésien est une tautologie (731), ou, s’il veut dire que la connaissance de notre propre existence est antérieure à celle des choses, il est contraire à la vérité (537). La prétendue spiritualité des mathématiques n’est pour lui qu’une illusion : « La folie des mathématiciens est de ne pas juger des perceptions sensibles à l’aide des sens : nous avons reçu la raison pour un plus noble emploi » (370).

Ces prétendues réalités fixes que pense atteindre le géomètre, Berkeley nous les fait voir changeantes, modifiées de toute manière, mêlées au flux de la conscience : si le temps a cette mesure fixe que supposent les physiciens, « pourquoi est-il plus lent dans la douleur que dans le plaisir ? » (7). Et « au cas où l’on admet dans l’être éternel une succession d’idées, on peut se demander si, pour Dieu, un jour n’apparaît pas comme un millier d’années, plutôt qu’un millier d’années comme un jour ? » Le temps est une sensation, et il est uniquement dans l’esprit. Mais il en est

de même de l’espace : une ligne est, pour la vue, chose qui change avec notre position, ce qui devrait, selon Berkeley, fort embarrasser les mathématiciens pour définir des notions aussi simples que l’égalité de deux droites ; ce sont, pour la vue, deux droites qui tombent sous le même angle visuel, ce qu’ils ne veulent pas ; mais on ne peut en appeler au tact, puisque nous ne pouvons toucher ces lignes sans largeur, ces surfaces sans épaisseur qu’imagine le mathématicien. Dira-t-on « que le pur entendement doit être ici le p.340 juge ? Il faut répondre que lignes et triangles ne sont pas l’œuvre de l’esprit » (521).

La spiritualité berkeleyenne n’est donc pas celle d’un Platon, ni d’un Descartes trouvant dans les mathématiques un échelon vers l’intelligible. Comment en serait-il autrement chez celui qui a écrit : « Vaine est la distinction (affirmée par Locke) entre le monde spirituel et le monde matériel (528). » Nulle nécessité de passer de l’un à l’autre, nulle dialectique puisque l’opposition n’existe pas. C’est pourquoi Berkeley reproche à Locke sa distinction entre les idées de sensation et les idées de réflexion. « Existe-t-il une réelle différence entre les idées de la pensée, et les idées de la sensation, par exemple entre perception, d’une part, blanc, noir, doux de l’autre ? Je vous le demande, en quoi peut consister la différence entre la perception de blanc et le blanc ? (575) ». Or, cette distinction est « une importante raison pour admettre des substances matérielles » distinctes des choses spirituelles (599) ; si l’on ne supposait « que la perception est quelque chose de distinct de l’idée perçue, — qu’elle est une idée de la réflexion, tandis que la chose perçue est une idée de la sensation », à quoi bon poser la distinction des deux mondes ?

L’esprit n’a donc pas à se conquérir en se séparant, en s’isolant ; car rien n’existe que lui, à condition de le considérer dans sa réalité concrète, comme personne

agissante et voulante. « Rien n'existe proprement que des personnes, c'est-à-dire des choses conscientes : toutes les autres choses sont moins des existences que des modes d'existence des personnes (24). »

La tâche de Berkeley sera donc avant tout de montrer que les obstacles dressés par les philosophes devant l'esprit, ces réalités opaques et impénétrables, sont apparents. L'*Essai* de Locke commençait par de prudentes réserves sur les limites de nos facultés, sur notre ignorance définitive de l'essence intime des choses ; les *Principes* de Berkeley commencent par p.341 l'assurance que ces limites et cette ignorance ne tiennent qu'au mauvais usage de nos facultés : « Nous avons commencé par soulever la poussière, et ensuite nous nous sommes plaints de n'y pas voir. » (*Principes*, § 3.)

II. — LA THÉORIE DE LA VISION

@

Ne suffit-il pas pourtant d'ouvrir les yeux pour saisir, par la vue, des objets extérieurs, des choses matérielles, d'une certaine grandeur, séparées par des distances déterminées, constituant un monde tout à fait étranger à l'esprit ? A cette objection préliminaire, Berkeley répond par sa *Nouvelle théorie de la Vision*. L'erreur de l'objection, c'est de croire que nous voyons les distances, les grandeurs, et les déplacements ou rapports de situation ; nous ne voyons pas les distances ; car un point, à quelque distance qu'il soit, pourra toujours se projeter en un même point de la rétine ; nous ne voyons pas les grandeurs ; car on ne pourrait estimer les grandeurs relatives des objets que grâce à la connaissance de leur éloignement, connaissance que nous

n’avons pas ; enfin nous ne voyons pas les déplacements, puisqu’ils ne consistent qu’en des changements de rapports de distance.

Cette théorie efface donc la distinction, traditionnelle depuis Aristote, entre sensibles propres, tels que couleurs, sons, etc., et sensibles communs, tels que grandeur, étendue, etc. Il n’y a plus, chez Berkeley, que des sensibles propres ; les anciens sensibles communs, ceux qu’étudie le géomètre, sont en réalité propres au tact ; l’objet de la géométrie est l’étendue tactile (§ 149 sq.).

Comment donc croyons-nous voir des objets extérieurs, alors que la couleur nous est aussi intime que le plaisir ou la douleur ? C’est que nous apprenons par l’expérience que les infinis changements de nuance de la lumière et des couleurs correspondent à des changements de distance ; essayons de nous supposer sans cette expérience ou avant elle ; c’est le cas de l’aveugle-né p.342 opéré ; « les objets de la vue ne lui sembleraient pas autres qu’une nouvelle suite de pensées ou de sensations dont chacune est aussi proche de lui que les perceptions de peine ou de plaisir » (§ 41). Pour nous, nous avons appris par des expériences répétées que telle sensation d’adaptation de l’œil correspond à telle distance, qu’un objet est plus ou moins net, selon qu’il est plus ou moins rapproché de nous ; ces nuances du tableau visuel sont comme des signes dans lesquels nous lisons les propriétés que le tact nous fera percevoir directement.

Voilà donc la vue hors de cause : ce n’est pas elle qui nous fait connaître une réalité opaque à l’esprit. Mais Berkeley est amené à une conclusion bien plus importante : entre ces signes, que sont les aspects visuels, et les choses signifiées, il n’y a manifestement pas plus de ressemblance, ni de connexion nécessaire qu’entre un mot du langage et sa signification ; il nous faut apprendre à épeler ce langage

comme nous faisons des mots ; « je *vois* ce rocher, avec sa grandeur et sa distance, au même sens que je l'*entends,* quand j'entends prononcer son nom (*Alciphron,* § 11) ». Rien ne ferait prévoir *a priori* la liaison entre un changement de netteté et un changement de distance. Or, tout langage est l'institution d'un esprit : un langage universel, comme celui dont nous parlons maintenant, ne peut avoir été institué que par un esprit universel, par un décret arbitraire de la Providence qui règne sur nous. L'étude de la vision, par conséquent, loin de nous orienter vers les choses matérielles, nous renvoie d'abord à notre propre esprit, puis à l'esprit souverain qui dirige toutes choses. Il reste pourtant que le tact, lui, nous ferait connaître directement des objets matériels. En est-il bien ainsi ?

III. — L'IMMATÉRIALISME

DANS LES *PRINCIPES* ET LES *DIALOGUES*



Le langage visuel, institué par Dieu, nous sert et nous perd : il nous sert si nous nous bornons à le considérer comme signe de p.343 qualités tactiles ; il nous perd si nous prenons des signes pour des réalités, oubliant l'esprit qui les anime. Cela est vrai de tout langage. La *Théorie de la Vision,* qui a été la source de si importants travaux psychologiques, n'a d'importance, pour Berkeley, que parce qu'elle dénonce, jusque dans la connaissance la plus immédiate en apparence, une de ces illusions du langage, où il va montrer, au début des *Principes,* l'origine des mêmes erreurs qu'il a découvertes et condamnées dans la perception visuelle. A la suite de Locke et de Malebranche, cette question du langage

qui s'interpose comme un voile entre nous et nos idées, l'a préoccupé de fort bonne heure : « La grande méprise de Locke, dit-il, paraît consister en ce qu'il n'a pas commencé par son troisième livre (sur les mots), ou du moins qu'il n'a pas eu au début le pressentiment de son contenu. Le second et le quatrième livre ne s'accordent sûrement pas avec ce qu'il dit dans le troisième (*Commonplace Book*, 710). » Plusieurs fois, en son livre de notes, il se demande (hypothèse homologue de celle de l'aveugle-né) ce que serait la pensée d'un solitaire qui « seul au monde et doué de capacités remarquables... connaîtrait sans les mots (555) ».

C'est dans cet état, en quelque sorte prélinguistique, que vise à nous replacer l'Introduction des *Principes* (introduction dont l'édition Frazer, volume I, p. 407, publie une première ébauche écrite dès la fin de 1708) : « Quelques idées que j'aie à considérer, je tâcherai de me les représenter toutes nues, dans leur pureté, et de bannir de ma pensée, autant que j'en serai capable, ces noms qu'un long et constant usage leur a si étroitement liés (21) » ; et il « supplie » le lecteur de faire le même effort : « je le supplie de faire de mes mots l'occasion de sa propre pensée, et de tâcher de prendre en les lisant le même cours de pensées que j'ai pris en les écrivant (25) ». Quels sont donc les dangers du langage ? En bref, le langage est l'origine de la croyance aux idées abstraites, et cette croyance est l'origine de l'erreur philosophique fondamentale, de la p.344 croyance à une réalité indépendante de l'esprit, erreur qui est la source de toutes les aberrations scientifiques et morales. Les *Principes* sont destinés à montrer cette filiation.

C'est chez Locke que Berkeley trouve la doctrine des idées abstraites qu'il critique. On sait que l'idée abstraite est proprement pour Locke une fabrication de l'entendement,

propre à la raison humaine, qu’il substitue à l’essence réelle mais inconnue des choses, pour pouvoir donner un sens aux mots du langage, et par conséquent pour pouvoir raisonner et communiquer ses idées : l’idée abstraite est comme le substitut de la forme substantielle ; elle consiste, observant que certains individus se ressemblent par certaines qualités, à laisser de côté tout ce qu’ils ont de particulier, en gardant seulement ce qui est commun à tous.

L’idée abstraite, ainsi conçue, est une invention des philosophes qui n’est ni possible, ni utile. Elle n’est pas possible car il est manifestement contradictoire d’avoir l’idée d’un mouvement qui n’appartienne ni à un corps ni à un autre, qui ne soit ni rapide ni lent, ni droit ni curviligne : l’idée abstraite exclut à la fois les deux contraires dont il est nécessaire que l’un appartienne au sujet. Elle n’est pas utile : on fait ici grand cas des démonstrations du géomètre qui portent, dit-on, sur le triangle en général, et non pas sur tel triangle individuel ; mais la question est de savoir si on ne peut pas parler du triangle en général, sans avoir pour cela l’idée abstraite du triangle, c’est-à-dire sans imaginer un triangle qui n’est ni isocèle, ni scalène, ni équilatéral : ce qui est parfaitement possible en traçant un triangle particulier, qui représente tous les autres, « par la manière dont on s’en sert », c’est-à-dire (explique Berkeley dans la seconde édition) « sans se préoccuper de la nature de ses angles ou de la relation particulière qui existe entre ses côtés » ; nous n’avons donc pas besoin, pour démontrer, d’une idée abstraite, mais seulement d’une idée particulière qui soit *signe* d’autres idées particulières : idée positive p.345 de grande importance chez Berkeley ; penser, chez lui, n’est pas saisir une essence abstraite, réelle ou nominale, c’est passer d’une idée à une autre, grâce à la fonction de signe, assumée par l’idée.

La source de cette erreur est, selon Berkeley, dans le langage, ou, plus exactement, dans la manière dont on l'interprète. Le solitaire muet, dont on a parlé plus haut, « ne penserait jamais à des genres, à des espèces, ni à des idées générales (*Commonplace Book,* 512) ». L'on croit à tort que le langage serait sans signification, si chaque mot ne signifiait une idée abstraite : cela est faux à plusieurs égards ; d'abord un mot tel que *triangle* signifie non pas une idée, mais la multiplicité illimitée de toutes les figures qui sont des surfaces planes comprises entre trois droites ; ensuite (remarque profonde et qui a tant servi plus tard dans la psychologie de la pensée), dans la conversation courante, la plupart des mots n'évoquent aucune idée du tout, étant employés « comme les lettres en algèbre », qui toujours désignent des quantités particulières, auxquelles on n'est pas obligé de penser pour bien raisonner ; enfin le langage est souvent destiné à suggérer non pas des idées, mais, comme dans les discours, des émotions ou dispositions d'esprit. Ces remarques ont pour résultat de détendre le lien qui unit le langage aux idées : un signe n'est point comme une étiquette collée sur une chose ; c'est plutôt comme le point de départ et la suggestion d'un mouvement complexe de pensée, qui garde une certaine indétermination, et une certaine souplesse.

L'idée abstraite est un monstre logique, qu'on lie à tort à l'emploi du langage ; or, la doctrine que vise avant tout Berkeley, celle de l'existence d'une chose indépendante de l'esprit, est une conséquence de la foi aux idées abstraites. Berkeley remarque, dans son livre de notes, que les philosophes modernes ayant posé des principes exacts, il est étonnant qu'ils en aient si mal tiré les conséquences : les philosophes modernes p.346 désignent Descartes, Malebranche et Locke ; leurs principes, c'est leur théorie de la connaissance qui résout les choses extérieures en idées, c'est-à-dire en modalités de l'esprit, et les conséquences

tirées à faux, c'est leur physique corpusculaire. Berkeley voit, en effet (c'est ce qui ressort de toutes ses remarques critiques), un conflit entre la théorie qui résout toutes les choses extérieures perçues en modalités de l'esprit, et la physique, qui arme l'existence de la matière, comme une substance distincte de l'esprit : conflit qui s'exprime, chez Locke, par la distribution des qualités en qualités primaires, telles qu'étendue ou solidité, qui appartiennent aux choses, et qualités secondes, odeur, chaleur, qui sont des modalités de l'esprit.

Aussi bien n'insiste-t-il guère sur des principes qui, après l'analyse de Locke, lui paraissent quasi évidents : tous les objets extérieurs sont composés de ce que Locke appelle des *idées de sensation*, odeur, couleur, solidité, etc., de ce que Berkeley (refusant d'admettre, on l'a vu, des idées de réflexion distinctes des idées de sensation) appelle simplement *idée* : or, il est manifeste qu'une idée n'existe que si elle est perçue par un esprit et qu'elle cesse d'exister dès qu'elle n'est plus perçue. Exister sans être perçu, *esse* sans *percipi*, c'est une de ces idées abstraites aussi impossibles que celle du triangle ou de l'homme, vérité qui a l'évidence d'un axiome : que seuls existent les esprits qui perçoivent et les idées perçues par eux (*esse est percipere et percipi*), ce n'est pas une doctrine nouvelle, c'est le principe reconnu par tous les modernes (1-7).

Mais immédiatement, ils font des distinctions qui la ruinent : on se rappelle que, pour Locke (comme pour Descartes), les idées sont représentatives ; ce sont des copies ou images d'une réalité extérieure : thèse absurde puisqu'il est intuitivement évident que seule une idée peut ressembler à une autre idée ; en outre, ces modèles prétendus ou bien sont perçus par nous, et alors ils sont des idées ; ou bien ils ne le sont pas, et on ne peut rien en dire. Locke (*Essai*, II, 8, 15) y consent quand il p.347 s'agit des

qualités secondes ; odeur, son, couleur, n’ont sans doute d’existence que dans leur être perçu : il n’en est pas ainsi des qualités premières, figure, mouvement et solidité, qui constituent le corps tel qu’il est défini par la physique corpusculaire moderne et qui existent dans la matière. Distinction inadmissible ; si l’on essaye d’imaginer en soi une figure en mouvement (en soi, c’est-à-dire sans la revêtir d’aucune couleur ni d’une autre qualité sensible), on en voit tout de suite l’impossibilité : l’étendue et le mouvement en soi sont donc de ces idées abstraites que l’esprit croit pouvoir forger. De plus, les raisons qui valent contre la réalité des qualités secondes en dehors de l’esprit, valent tout autant contre les qualités primaires : si, selon le vieil exemple des sceptiques, la douceur ne peut appartenir au vin puisque nous le sentons amer dans les maladies, la grandeur n’appartient pas non plus à un corps puisqu’elle change selon la distance et la structure de nos yeux, ni la solidité, puisque la dureté et la mollesse dépendent de la force que nous déployons sur lui. Berkeley, dans les *Dialogues*, indique pourtant un fondement psychologique de la distinction entre ces diverses qualités : c’est ce que l’on a appelé plus tard leur ton émotif : la chaleur, le froid, les odeurs et les goûts nous affectent avec la vivacité d’un sentiment agréable ou désagréable, en contraste avec les idées, pour ainsi dire sèches, de l’étendue et du mouvement ; comme il serait trop absurde de mettre le plaisir et la douleur en dehors de l’esprit, on n’a attribué l’existence séparée qu’aux seules qualités primaires : mais pareille raison n’est pas suffisante, car une sensation n’est pas plus ou moins sensation pour être plus ou moins timbrée d’affectivité. Enfin à supposer que ces qualités ne soient pas dans l’esprit percevant, il faut imaginer un sujet où les mettre : c’est la matière, dit-on, qui leur sert de substratum ; après la critique de l’idée de substance par Locke, il n’était pas difficile à Berkeley de montrer le vide de ce je ne sais quoi dont on ne peut rien dire.

p.348 La situation de Berkeley est ici singulière : la philosophie moderne ne s'était fondée, avec Descartes, qu'en faisant de l'idée l'objet immédiat de la connaissance : d'autre part un aspect essentiel de cette philosophie, la physique mécaniste, aussi bien sous sa forme cartésienne que sous la forme qu'elle avait prise chez Boyle et Newton, était tout à fait solidaire de la théorie des idées. Arrive Berkeley qui, prétendant suivre sans compromis la première voie, celle des idées, déclare qu'il en résulte que la physique mécaniste est inadmissible. Chez Descartes, la physique n'était liée à la philosophie que grâce à la distinction entre l'idée confuse et l'idée claire qui avait, elle, pour objet une vraie et immuable nature ; distinction encore plus tranchée, avec Malebranche, entre la sensation, simple modalité de l'esprit, et l'idée qui a son objet en Dieu ; or, du point de vue de Berkeley, cette distinction disparaît entièrement, parce qu'elle vient selon lui d'un cercle vicieux ; ce n'est pas les idées claires d'étendue, de mouvement, de nombre (idées claires qui sont des idées abstraites et n'ont pas d'existence véritable) qui fondent la mathématique et la physique mécanique : ce sont ces sciences qui cherchent à se justifier en conférant arbitrairement une valeur spéciale à ces idées.

La doctrine de Berkeley, avec son principe en apparence si simple et si obvie, ne va pas à moins qu'à changer l'équilibre entier de la science de son époque. Il faut le suivre dans cette lutte ardente, où il paraît tantôt faire figure de réactionnaire et condamner les acquisitions les plus sûres de la mathématique moderne, tantôt apercevoir une conception de la science singulièrement nouvelle et originale.

Berkeley a sans doute assez facilement raison des objections qu'on lui adresse au nom du sens commun ; il est impossible, lui dit-on, de distinguer entre la réalité et les chimères de notre imagination, si l'être ne consiste qu'à être

perçu : distinction facile au contraire, selon Berkeley ; il y a des idées qui sont en moi indépendantes de ma volonté ; elles sont particulièrement p.349 fortes, vives et distinctes ; enfin elles se produisent selon des règles fixes, de telle sorte que l'une fait attendre l'autre. C'est cet ensemble d'idées que nous appelons la *nature* ; le sens commun ne demande pas d'autres *corps* qu'une combinaison régulière d'idées de ce genre, et il ne sait rien de la substance corporelle des philosophes ; ces idées sont ce qu'on appelle d'ordinaire des choses. Si l'on insiste en disant que le sens commun juge les choses permanentes, tandis que les idées s'annihilent dès qu'elles ne sont plus perçues, que ce paysage que j'ai devant les yeux ne s'annihile pas, quand je ferme les yeux, comme s'annihile la vision que j'en ai, il faut répondre qu'on peut admettre la permanence de ces idées, à condition de considérer leur être non seulement dans mon esprit, mais encore dans les autres esprits et dans l'esprit universel (25-48).

Reste la physique mathématique et mécaniste, qui était la reine du jour. Deux notions fondamentales étaient incompatibles avec sa doctrine : la notion d'infinité en mathématiques, et par conséquent tout le calcul infinitésimal ; la notion de cause ou de force en physique, et par conséquent toute la dynamique newtonienne.

Pour Berkeley, la mathématique a un objet sensible : nombre et grandeur, pris en dehors des choses sensibles, ne sont qu'idées abstraites et fausses. Or, l'espace donné au sens n'est pas divisible à l'infini, car il y a un minimum tactile et un minimum visible au-dessous duquel rien n'est perçu, donc audessous duquel rien n'existe. Admettre la divisibilité à l'infini, c'est donc admettre que l'étendue existe sans être perçue. Avec intrépidité, Berkeley remet en question même les découvertes les plus anciennes des mathématiciens grecs : il ne peut pas y avoir chez lui

d'irrationnelles, puisque toute grandeur est composée d'un nombre fini de minima visibles ; on ne peut donc parler du polygone qui tend vers le cercle ; on ne peut davantage avoir quelque idée en parlant d'un espace plus grand que tout espace donné, car, « puisque ce dont on a l'idée doit p.350 être quelque chose de donné, la chose ne peut être plus grande qu'elle-même ». C'est un même argument qui, dans l'*Analyst*, revient sous des formes variées, mais il se ramène toujours au principe : *esse est percipi*.

Au même principe se rattache la critique de la mécanique newtonienne, des *Principes* au *De motu*. On se souvient que Malebranche attribuait toute causalité efficace à Dieu : la raison qu'il en donne, c'est que, à consulter l'idée claire qu'il a de la matière, celle de l'étendue, il ne trouve en elle rien de tel qu'une force ou une causalité efficace. La pensée de Berkeley est ici analogue à celle de Malebranche : les idées, ou êtres perçus, en quoi se résout le monde extérieur, sont passives ; les prétendues essences internes et actives que nous attribuons aux choses sont de pures fictions, puisque nous ne les percevons pas ; nous constatons que les idées se succèdent et se remplacent, selon des règles générales que l'expérience nous découvre ; nous ne voyons pas qu'une idée soit cause d'une autre. En revanche, l'expérience nous montre que la causalité véritable appartient aux esprits : nous nous connaissons nous-mêmes comme des agents libres. Il faut bien remarquer d'ailleurs que, pour Berkeley, être cause, c'est identiquement être cause d'une idée ; une cause motrice, c'est une cause qui fait que telle succession d'idées a lieu dans un esprit ; dire que nous sommes libres de nous mouvoir, c'est dire que notre esprit est capable de produire en nous cette succession d'idées qu'est pour nous le mouvement de notre bras. Or, il y a des idées et des séries d'idées qui se produisent en nous, sans que nous le voulions ; il faut donc attribuer ces idées à l'action d'autres esprits ; et c'est bien de là que le sens commun dérive la

croyance à l’existence des autres personnes : certains mouvements vus, certaines paroles entendues sont les signes tout à fait certains de l’existence des autres esprits. Seul, le préjugé, selon Berkeley, nous empêche de généraliser ce procédé, et de connaître Dieu ou l’esprit agent universel avec la même assurance que les autres esprits, car, p.351 en dehors des idées que nous produisons et des idées qui sont produites en nous par des esprits finis analogues aux nôtres, il y a toutes les idées qui constituent ce que nous appelons la *nature*, idées qui forment des groupes, des séries tellement régulières que la perception de telle idée devient pour nous, par l’expérience, le signe assuré de telle autre idée, et la science naturelle consiste uniquement en une sorte de grammaire de la nature qui nous apprend les rapports constants des signes aux choses signifiées.

Mais il faut alors attribuer les idées produites en nous de cette manière à un esprit tout puissant, créateur de la nature, agissant selon une volonté constante, et selon des règles infaillibles qui ne sont rien que les lois de la nature ; la nature n’est pas, comme le croient les philosophes païens, une cause distincte de Dieu : elle est le langage par lequel Dieu nous parle aussi distinctement, à qui sait l’entendre, que nos semblables.

La physique, par là même, est une science des lois et non une science des causes ; les causes sont réservées à la métaphysique. Cette répartition des tâches annonce, en un sens, la conception positiviste de la science ; mais remarquons que, chez Berkeley, cette conception légaliste est essentiellement liée au finalisme, qu’elle n’a même peut-être d’autre raison que d’introduire. L’important est, en effet, moins dans le langage en lui-même qu’en ce qu’il nous fait connaître ; la rigoureuse exactitude dans la réduction de chaque phénomène particulier à des règles générales,

touche fort peu Berkeley, qui cherche, comme « un plus noble objet », la beauté, l'ordre, la grandeur et la variété que témoignent ces règles chez leur auteur : ces règles uniformes portent l'empreinte de la sagesse, mais non pas de la nécessité, puisque leur cause est une volonté libre, toute-puissante et providentielle.

Or, la physique mécaniste, la « philosophie naturelle » se vantaient de trouver dans la nature même les causes actives et efficaces des phénomènes ; la physique mécaniste de Boyle p.352 montrait dans des structures mécaniques insensibles de la matière la cause de la lumière ou du son ; les newtoniens voyaient dans l'attraction une propriété essentielle de la matière, source du mouvement. Selon Berkeley, il faut dans cette physique moderne, séparer les résultats positifs des préjugés qui s'y ajoutent. Ainsi, le mécaniste saisit une liaison constante entre certains phénomènes mécaniques et le son ; il trouve une loi qui lie certaines idées de mouvements à l'idée de son ; mais dire qu'il a trouvé la cause du son, c'est dire qu'une idée peut être la cause d'une autre idée, ce qui est absurde. Pour Newton, Berkeley l'admire sans réserve, lorsqu'il se borne à la découverte d'analogies entre phénomènes apparemment isolés, comme la pesanteur et les marées, dont chacun devient, d'après ses recherches, un exemple particulier d'une loi générale de la nature ; mais on dépasse ou même on contredit l'expérience, en affirmant que l'attraction est universelle et appartient à toute matière, et il est manifestement absurde de faire de l'attraction une propriété de la matière et une cause du mouvement : les mots familiers de la dynamique, comme *sollicitatio*, *nisus*, *conatus*, *vis*, désignent en eux-mêmes des actes de l'esprit qui ne s'appliquent à des corps que métaphoriquement ; que constate l'expérience au sujet du grave ? Que nous nous fatiguons à le soutenir et que, lâché, il tombe vers la terre d'un mouvement accéléré ; où y a-t-il là connaissance

d’une force ? La gravité, pour le physicien, n’est pas une cause : elle est un mouvement qui a lieu suivant une loi déterminée, et il en est ainsi de toutes les autres prétendues forces qu’on doit toujours ramener à des hypothèses mathématiques (*De motu*, 1-41).

Il est vrai que, pour Newton, ces êtres mathématiques, nombre, étendue, mouvement, temps, ont une réalité absolue : il y a, selon lui, un espace absolu, un lieu absolu qui est la position d’un corps dans l’espace absolu, un mouvement absolu qui est le passage d’un lieu absolu à un autre lieu absolu. La p.353 critique berkeleyenne de ces notions doit être lue avec une particulière attention : ce que Berkeley oppose au mouvement absolu, ce n’est pas le mouvement relatif au sens de Descartes, c’est-à-dire le changement continuel de distance d’un corps par rapport à un autre supposé fixe, donc une notion purement cinématique indépendante de la considération de l’action motrice ; car ce qu’il reproche à Newton, c’est aussi ce qu’il pourrait reprocher à Descartes : c’est d’avoir cru possible, grâce à l’espace absolu de référence, une définition du mouvement sans faire intervenir du tout l’action motrice. Et la notion de mouvement relatif, qu’il oppose à Newton, comprend bien, il est vrai, le rapport du corps mû à un autre corps de référence, mais elle exige aussi, pour être complète, la pensée de la force motrice (de nature spirituelle) qui lui est appliquée : le mouvement est relatif, en ce sens surtout qu’il a rapport à cette force et qu’il n’existe pas en soi ; l’idée de mouvement absolu est donc à rejeter parce qu’elle est une idée abstraite, une notion physique, qui s’arme complète (*Principes,* 110-117). Les êtres mathématiques, nombres, grandeurs, etc., pris en eux-mêmes, « n’ont pas d’essence stable dans la nature ; ils dépendent de la notion de celui qui définit, si bien que la même chose peut s’expliquer de diverses manières ». Les

mathématiques ne sont donc que le langage arbitraire avec lequel nous exprimons les choses.

L'existence indépendante de la matière et la physique mécaniste qui lui est liée étaient les moyens les plus certains de conduire les hommes à l'athéisme : de là naît ce type du « philosophe mesquin », du « philosophe des petitesses » (*the minute philosopher*), qui ignore la grandeur des œuvres divines et que Berkeley attaque dans *Alciphron.* Il a l'opinion générale des orthodoxes de son temps sur le déisme, et il accepte le dilemme : ou christianisme, ou athéisme ; mais la raison qu'il en donne se rattache à un motif bien personnel et à une pensée singulièrement profonde à cette époque : « Rien ne peut être, à mon avis, p.354 dit-il (V, 29), plus sot que de penser détruire le christianisme en exaltant la religion naturelle. Quiconque met l'une très haut ne peut jamais mettre l'autre très bas, sans inconsistance ; car il est évident que la religion naturelle, sans la révélée, ne pourrait être établie ou reçue que dans les cerveaux de rares hommes de spéculation. » La religion naturelle ne peut donc, selon l'illusion commune, servir d'introduction à la religion révélée ; car, toute seule, elle ne serait que rarement comprise. « Les préceptes et oracles du ciel sont incomparablement mieux accommodés à la capacité du peuple et au bien de la société que les raisonnements des philosophes, et nous ne trouverons pas que la religion naturelle ou rationnelle soit jamais devenue la religion populaire et nationale d'aucun pays (V, 9). » C'est l'esprit même de l'immatérialisme qui parle ici : l'abstrait, le médiat n'ont de réalité que par le concret et l'immédiat, les notions mathématiques que par la sensation, la raison que par la révélation.

IV. — LE PLATONISME DE LA *SIRIS*

@

Un esprit universel qui s'exprime à d'autres esprits en un langage ordonné et constant, une physique qui apprend les signes de ce langage, une métaphysique qui en apprend la signification, telle est l'image de l'univers que nous laissent les *Principes* et les *Dialogues.* Rien n'y fait prévoir les spéculations de la *Siris.* Dans cet ouvrage de la vieillesse de Berkeley, nous trouvons un univers, qui est, comme celui des Stoïciens, un être animé, dont tous les mouvements, sympathiques entre eux, sont réglés par un feu subtil, une sorte de fluide vital qui le pénètre tout entier. Ce feu est une cause instrumentale qui n'agit pas par elle-même, mais qui est au pouvoir d'un être suprême, qui est à la fois la force qui produit toutes choses, l'intelligence qui les ordonne, la bonté qui les rend parfaites.

p.355 Cette image de l'Univers, Berkeley l'a empruntée à cet ensemble d'écrits néoplatoniciens et néopythagoriciens, où la Renaissance l'avait déjà trouvée : Platon d'abord et Plotin avec le commentaire de Marsile Ficin ; mais aussi la *Théologie platonicienne* de Proclus, les *Mystères* de Jamblique, les *Écrits hermétiques,* et quelques autres. Tous ces ouvrages, qu'il médita pendant son séjour à Rhode-Island, lui parurent, selon une opinion courante chez les historiens de l'époque, révéler une tradition très ancienne et remontant aux premiers âges du monde (§ 298-301). Nous retrouvons ici l'idée d'une sagesse mystérieuse et transmise en marge de la pensée officielle, idée si répandue au XVIe siècle, et qui va jouer un grand rôle à la fin du XVIIIe siècle. A cette époque, cet ensemble de doctrines platoniciennes était fort peu goûté ; le XVIIe siècle n'avait pas partagé l'engouement du XVIe pour le platonisme, que l'on

connaissait fort mal, et les railleries de Voltaire ne font qu'accentuer ce mépris pour l'imagination dévergondée des platoniciens. Un Cudworth, tout sympathique qu'il fût aux Platoniciens, se méfiait de leurs doctrines où il croyait voir le panthéisme et l'athéisme : il les voyait confondre Dieu et la nature en un seul tout, ou encore mettre au sommet des choses l'Un, qui était privé d'intelligence et de conscience ; Leibniz a certes subi leur influence ; mais il s'élève avec force contre leur thèse du monde vivant et de l'âme du monde. C'est donc une véritable rénovation que tente Berkeley ; il voit surtout dans le platonisme un détachement des choses sensibles, un attachement aux choses purement intellectuelles qui doivent dans sa pensée faire contrepoids à la philosophie du jour. Car « la philosophie n'a pas seulement de l'influence sur ceux qui l'enseignent et qui l'étudient, mais aussi sur les opinions de toute l'élite et sur la vie pratique du peuple tout entier par une conséquence éloignée sans doute, mais qui ne laisse pas que d'être considérable... Le fatalisme n'a-t-il pas gagné du terrain tandis que régnait cette passion générale pour p.356 la philosophie corpusculaire et mécaniste qui a prévalu durant environ un siècle ? Certainement, si la philosophie de Socrate et de Pythagore avait prévalu à notre époque parmi les gens qui s'estiment trop sages pour accepter les préceptes de l'Évangile, nous n'aurions pas vu l'intérêt personnel prendre un empire si général et si fort sur l'esprit des hommes ». Aussi soutient-il contre Cudworth le caractère chrétien de cette tradition divine : l'unité de Dieu et de la nature n'est pas le panthéisme, puisque les livres hermétiques, qui l'affirment, admettent dans ce Tout une intelligence rectrice ; pour le principe suprême, l'Un, il n'est sans intelligence qu'au sens où, dans la Trinité, le Père est antérieur au Verbe qu'il engendre.

Ce platonisme continue-t-il l'immatérialisme de Berkeley ou ne vient-il pas plutôt le contredire ? Remarquons d'abord

que cette force ou âme universelle, le feu subtil, est bien différente de forces telles que la gravitation universelle : elle n'est pas une propriété qui se répartit également en toute matière, mais une vie qui se répand ; elle n'est pas cause d'actions mécaniques aveugles, mais instrument d'une providence, et Berkeley la découvre en effet d'abord à l'œuvre dans l'eau de goudron, cette panacée universelle que la nature a donnée à l'homme ; elle n'est donc pas véritablement cause ni source d'action par elle-même, et Dieu reste le seul agent universel ; enfin, on ne voit pas qu'elle ait d'autre mode d'existence que celui que Berkeley a donné à la nature, celui d'être perçu. Ce qu'il y a de nouveau dans la *Siris*, c'est la théorie métaphysique de l'Esprit, mais elle se superpose à celle des *Principes* sans la contredire. Dans la première édition des *Principes*, Berkeley avait montré que nous n'avions pas d'idée de l'Esprit et de ses opérations, puisque le mot idée désigne une chose passive ; il restait muet sur le mode de connaissance que nous en avons, bien que tout son système ne soit fait que pour cette connaissance : dans la deuxième édition, il dit que nous en avons une « notion ». C'est cette thèse qu'il précise dans la *Siris* : il a appris de Platon la distinction entre p.357 les sens et la connaissance intellectuelle, qui est proprement non la connaissance des choses sensibles par l'intelligence, mais bien la connaissance des réalités spirituelles, de ce monde qui, selon lui, aurait été inaccessible à la stupidité humaine sans une révélation divine.

V. — L'IMMATÉRIALISME D'ARTHUR COLLIER

@

En 1713, Arthur Collier publiait la *Clavis universalis*, dont les conclusions, dérivées surtout de la méditation des œuvres de Malebranche et de Norris, sont les mêmes que celles de Berkeley ; il est plus dialecticien et plus théologien que Berkeley ; ainsi, il prouve que le monde extérieur est un concept contradictoire parce que l'on peut en démontrer également bien la thèse et l'antithèse ; on démontre qu'il est infini en étendue et qu'il est fini, que la matière est infiniment divisible et qu'il y a des simples, que le mouvement est à la fois nécessaire et inconcevable. De plus, il fait usage de cet immatérialisme contre le dogme catholique de la transsubstantiation, qui suppose la réalité de la matière.

La négation de l'existence du monde extérieur, écrit-il, « est un des principes les plus féconds que j'aie jamais rencontrés, même dans le champ de la connaissance ». Mais dans l'esprit de Berkeley comme dans le sien, s'unissaient intimement deux points de vue : une critique de la connaissance scientifique, fondée sur un retour à l'expérience immédiate, qui ne nous révèle rien de tel que les prétendues forces de la « philosophie expérimentale » ; une certaine forme de spiritualité, et comme un sentiment profond de la toute présence de l'esprit : deux aspects inséparables dans un esprit tel que celui de Berkeley ; c'est la chaleur de l'esprit qui dissout et amollit la dureté des mécanismes : deux aspects même dont l'union va devenir, sous diverses formes, un des traits essentiels de la pensée du siècle : p.358 chez un Rousseau, par exemple, le retour à l'impression immédiate sera lié à la critique du mécanisme scientifique et au finalisme ; — deux aspects pourtant qui peuvent se séparer ; car, si on supprime l'esprit, dont Berkeley nous refuse d'ailleurs l'idée, il reste une représentation de l'univers, sans substance pour supporter les phénomènes, sans cause pour les produire, où, comme chez les médecins sceptiques de l'antiquité, la succession

régulière peut être seule atteinte. Nous verrons plus tard les résultats de cette dissociation.

Bibliographie



CHAPITRE IV

PREMIÈRE PÉRIODE (1700-1740) (*suite*)

PERSISTANCE DU RATIONALISME DE LEIBNIZ :

CHRISTIAN WOLFF



p.359 Christian Wolff (1679-1754) est un des seuls, parmi les philosophes renommés de son temps, qui donna un enseignement régulier de la philosophie dans les universités : ses livres sont des cours et des manuels. Professeur, en 1706, à Halle, il est destitué en 1723 par Frédéric-Guillaume, sur la réclamation de ses collègues piétistes Francke et Lange ; il enseigne à Marbourg ; puis il est rétabli dans sa chaire de Halle en 1740, à l'avènement du grand Frédéric. En apparence, la doctrine de ce disciple et de ce vulgarisateur de Leibniz fait exception à ce mouvement de bascule si net, que nous avons partout constaté au début du XVIIIe siècle : dans une série de traités d'abord écrits en allemand (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele, auch allen Dingen überhaupt,* 1719, *V. G. von der Menschen Tun und Lassen,* 1720, *V. G. von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen,* 1722) puis en latin (*Philosophia rationalis sive logica,* 1728, *Philosophia prima sive ontologia,* 1729 ; *Cosmologia generalis,* 1731 ; *Psychologia empirica,* 1732 ; *Psychologia rationalis,*1734 ; *Theologia naturalis,*1736-37 ; *Jus naturae,* 1740-8 ; *Jus gentium,* 1750 ; *Philosophia moralis,* 1750-3 ; *Œconomica,*

1750), il donne pour longtemps à la philosophie allemande son langage, son programme et ses méthodes.

p.360 Pourtant cet enseignement est pénétré de l'esprit de l'époque : s'il fut destitué en 1723, c'est pour l'inquiétude que cause son déterminisme intempérant, et pour son *Discours sur la philosophie pratique des Chinois,* où il met Confucius, avec Jésus-Christ, au rang des prophètes. On sait quel succès commençait à avoir la Chine parmi les philosophes depuis que les missionnaires jésuites l'avaient fait connaître, par exemple dans leur *Confucius, Sinarum philosophus,* chez qui ils déclaraient trouver une morale « infiniment sublime, simple, sensible, et puisée dans les pures sources de la raison naturelle [68] ». L'aveu venait à point pour servir aux philosophes qui affirmaient l'existence d'une morale indépendante de toute croyance en Dieu. C'est un des soucis de Wolff (qui, sur ce point, s'écarte bien de Leibniz) de trouver des règles d'action qui garderaient leur valeur même si Dieu n'existait pas : sa règle essentielle : « Fais ce qui te rend plus parfait toi et ton prochain et abstiens-toi de l'opposé », est précisément la règle d'une éthique individualiste et naturaliste, sans autre autorité que la connaissance raisonnée de ce que nous sommes.

Mais l'attitude si nette de Wolff sur cette question a ses racines dans l'ensemble de sa philosophie. La philosophie a, selon lui, pour but le bonheur, que l'homme obtient au moyen d'une connaissance claire. Tout est donc subordonné à la diffusion la plus étendue possible de la philosophie et au maximum de clarté, entendant par clarté moins la clarté intellectuelle et intérieure d'un Descartes qu'un ordre et une disposition régulière ; Wolff, cet « excellent analyste », suivant le mot de Kant, est avant tout un maître qui enseigne : et le maître a tendance à attacher plus de valeur à la rigueur formelle avec laquelle une conclusion est déduite de ses prémisses qu'aux prémisses elles-mêmes ;

mais on risque aussi d'abuser d'un p.361 précepte excellent et de confondre le principe de la rigueur logique avec le principe même de l'être. C'est ce qui lui arrive, lorsqu'il définit la philosophie la « science de toutes les choses possibles, montrant pourquoi et comment elles sont possibles ». Car le possible est pour lui le non-contradictoire, et l'unique principe de la connaissance philosophique est le principe de contradiction, c'est-à-dire le principe de la rigueur dans le raisonnement. D'une manière bien significative, il laisse tomber (ou il ramène au principe de contradiction) le principe leibnizien de raison suffisante, qui, chez le maître, est principe des vérités de fait ou des existences.

De là toute la série de ses analyses qui vont de l'ontologie jusqu'au droit et à l'économie. L'ontologie, d'abord, c'est-à-dire l'étude des propositions valables pour tout objet possible : science inutile chez Descartes qui, pour appliquer un prédicat à un être, par exemple l'étendue à la matière, se contente d'une certaine intuition intellectuelle ; science indispensable selon Wolff qui croit pouvoir affirmer, que « les découvertes en mathématiques ou en physique, même expérimentale, peuvent être déduites, par certains artifices, de présuppositions ontologiques ».

L'ontologie n'est pas, en effet, un simple décompte des prédicats de l'être ; elle les démontre ; selon Wolff, on sait démonstrativement qu'il n'existe que des choses entièrement déterminées, que la matière est étendue, qu'elle est un agrégat composé de substances simples qui ont en elles le principe de leur changement. La cosmologie, qui suit l'ontologie, démontre, en partant de cette définition : le monde est la totalité des êtres finis en rapport les uns avec les autres, que le monde se compose de corps étendus et mobiles ; ces corps se composent d'éléments simples qui n'ont ni grandeur ni mobilité ; ils ne se

distinguent que par des forces ou des qualités, et aucun n'est semblable à un autre : les forces actives dont ils sont doués provoquent en eux des changements externes ; ils sont les véritables atomes de p.362 la nature, occupent un lieu distinct, et sont capables d'agir, par influx physique, les uns sur les autres. La psychologie rationnelle, posant que l'âme est une force capable de se représenter le monde, en déduit qu'elle possède la connaissance, c'est-à-dire les représentations, confuses ou distinctes, et le désir ou tendance vers une représentation nouvelle ; cette tendance est commandée par le plaisir, qui est la connaissance d'une perfection, vraie ou supposée, et par la douleur, connaissance d'une imperfection, véritable ou non ; ces idées de perfection et d'imperfection deviennent, quand elles sont clairement connues, les idées de bien et de mal, de beau et de laid. La théologie naturelle complète la philosophie théorique : l'existence de Dieu est nécessaire comme fondement de la possibilité des autres êtres qui n'ont pas en eux leur raison d'être ; c'est la preuve *a contingentia mundi* qui est, à cette époque, très généralement acceptée ; enfin, de la nature de Dieu qui ne peut avoir d'autre but, en créant, que d'être connu et honoré par les créatures raisonnables, c'est-à-dire par les hommes, Wolff se croit en droit de conclure que tout, dans l'univers, est fait pour l'homme, et il donne un exemple de ce finalisme intempérant si fréquent alors.

Avant tout, Wolff veut « démontrer la réalité (c'est-à-dire la non-contradiction) des concepts qu'il emploie : c'est ce qu'il reproche à Spinoza de ne pas avoir fait, dans une longue critique (*Theologia naturalis*, § 617-716) devenue classique. Un trait mérite surtout d'en être retenu : pour Spinoza, l'être fini en son genre est celui qui a des limites en d'autres êtres finis de même essence ; si l'on pense, selon Wolff, que l'être existant est l'être complètement déterminé, il faudra dire, au contraire, que le fini est ce qui ne peut

grandir au-delà de certaines limites qui sont déterminées par sa propre nature et résultent de déterminations internes.

On voit bien ici l'antithèse entre le géométrisme de Spinoza et celui de Wolff, et le caractère propre de ce dernier. Le p.363 géométrisme de Wolff a pour effet de séparer les êtres les uns des autres, et de ne vouloir connaître d'autre tout que des touts d'individus conspirants : il n'admet même plus l'harmonie préétablie de Leibniz ; il n'admet pas non plus que les forces, dans ces atomes de la nature, soient des représentations ; l'unité de l'univers ne peut plus être que l'unité extérieure du Dieu qui le gouverne. Un motif analogue commande toute sa philosophie pratique : nous avons déjà indiqué qu'il n'y a d'autre maxime morale que le perfectionnement de l'individu que nous sommes. De là vient aussi le contraste si instructif que l'on remarque dans ses vues politiques : d'une part, un individualisme libéral, qui voit dans la souveraineté du peuple la seule forme de gouvernement ; mais d'autre part, un État, qui, pour maintenir l'unité, réglemente la vie jusque dans ses plus minces détails, un souverain éclairé et providentiel qui contraint ses sujets à travailler et à épargner, et qui prend aussi des mesures contre le déisme et l'athéisme. L'État de Wolff, c'est le despotisme éclairé, dont on trouvait le modèle en Chine, qui avait aussi la faveur de Voltaire, — et qui n'était pas fort éloigné de l'idéal du nouvel État prussien.

La philosophie de Wolff eut grand succès ; non seulement, elle envahit les chaires, mais elle se répandit dans les cercles mondains ; Diderot dans l'*Encyclopédie,* parle avec éloge de son ontologie. Des livres comme ceux du wolffien Bilfinger, le professeur de Tübingen (*Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus,* 1725), sont fort lus et souvent cités même en France. A ce moment, l'idéalisme de

Berkeley et d'Arthur Collier commençait à être connu ; Bilfinger s'inquiète de la ressemblance qu'on pourrait lui trouver avec la pensée de Leibniz, qui, lui aussi, semble tout réduire aux esprits (monades) et à leurs représentations ; mais il fait remarquer que les simples à quoi Leibniz réduit toutes choses sont bien différents des esprits, que ces simples ne possèdent pas de représentations, mais seulement des forces motrices, que le p.364 *corpus phænomenon* de Leibniz (§ 115-118) est bien réellement un agrégat de simples et non une perception. On voit comment cette réfutation de l'idéalisme, qui va devenir de règle chez les philosophes allemands jusqu'à la *Critique de la Raison pure* supprime ce qui faisait la continuité profonde et l'unité de l'univers leibnizien.

Malgré tout, il y avait encore trop de leibnizianisme chez les wolffiens : on aimait chez eux l'ordre, l'analyse, le découpage précis des concepts, qui ont été la passion de l'époque ; mais on voulait que les éléments de cette analyse fussent empruntés à l'expérience et non décrétés *a priori.* C'est pourquoi leur apriorisme trouva, en Allemagne même, des critiques : Andreas Rüdiger, professeur à Leipzig et à Halle, dans son *De sensu veri et falsi* (1709, 2e éd. 1722), ne croit pas que la possibilité puisse être démontrée autrement que par le témoignage des sens ; il n'est pas vrai que nous possédions d'abord l'essence des choses, et la vérité n'est que l'accord de nos concepts avec les perceptions sensibles : les mathématiques elles-mêmes empruntent leurs notions à l'intuition sensible, puisque toute preuve (Rüdiger indique ici d'un mot ce qui sera la méthode de Condillac dans la *Langue des calculs*) se réduit à l'acte de compter. La méthode mathématique n'apporte donc nulle aide à la philosophie, en dehors de l'arrangement extérieur des matières. On voit bien par ces critiques en quoi l'analyse de Wolff diffère de l'analyse telle que Newton en présentait

le modèle : Wolff croit encore plus ou moins, et non sans indécision, que l'analyse peut atteindre des essences ; l'analyse de Newton consiste à réduire à un fait fondamental découvert par expérience, des faits, qui sont en apparence différents : l'esprit n'intervient qu'entre deux termes donnés à l'expérience, les faits à réduire, le fait irréductible.

Bibliographie



CHAPITRE V

PREMIÈRE PÉRIODE (1700-1740) (*suite*)

JEAN-BAPTISTE VICO :

SA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE



« p.366 Les philosophes ont engourdi les esprits avec la méthode de Descartes en prétendant, avec leur perception claire et distincte, retrouver sans dépense ni fatigue tout ce qu'il y a dans les bibliothèques... Descartes s'est acquis une grande suite, grâce à cette faiblesse de notre nature humaine, qui voudrait tout savoir dans le temps le plus court et avec la moindre peine [69]. » C'est Jean-Baptiste Vico (1668-1744) qui critiquait ainsi en 1726, chez ses jeunes compatriotes napolitains, ce moyen court de philosopher qu'était devenu chez eux le cartésianisme. Aux yeux de Vico, l'idée claire a sans doute une sphère d'application, mais fort limitée ; elle convient aux mathématiques et aux notions les plus abstraites de la physique, celles que l'esprit a fabriquées, dont il est parti et auxquelles il se tient. Partout ailleurs, clarté et distinction sont « le vice de la raison humaine plutôt que sa vertu » ; une idée claire, c'est une idée finie ; or « de ma souffrance, par exemple, je ne puis saisir la forme et la limite ; la perception que j'en ai est infinie, et cette infinité témoigne de la grandeur de la nature humaine ».

Tout ce côté obscur, profond, infini de la nature, que pénètre l'intuition des historiens et des poètes, qui explique la vie religieuse, morale et politique de l'homme, c'est

l'objet de Vico p.367 dans ses *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle razioni* (1725), ce livre, si longtemps méconnu, si désordonné d'ailleurs et si confus, où il a cherché à déterminer les traits généraux communs au développement de toutes les nations. Les éloges qu'ont faits de lui les philosophes du progrès (Herder, Michelet, Comte même) risquent de nous mal orienter dans la doctrine d'un homme qui fut avant tout un idéaliste.

D'abord Vico est un chrétien : or, il y a une conception chrétienne de l'histoire : celle de saint Augustin et celle de Bossuet ; Vico l'accepte tout entière : la chute d'Adam, la mission spéciale réservée au peuple juif, l'incarnation, ce sont autant de traits d'une providence spéciale de Dieu à l'égard de l'homme ; il l'admet ; mais, pour cette raison même, il la laisse délibérément hors de sa recherche, car il veut déterminer les lois naturelles de l'histoire, indépendantes de toute intervention miraculeuse (se privant d'ailleurs ainsi de tous les documents que pourrait lui donner la Bible).

De plus, Vico est un platonicien ; il cherche l'ordre éternel des choses, « l'Histoire idéale des Lois éternelles dont dépendent les Destins de toutes les nations, leur naissance, leur progrès, leur décadence et leur fin ». Il ne s'agit pas, comme chez un Condorcet ou un Comte, d'une loi formulant un progrès indéfini de l'humanité prise dans son ensemble, mais bien d'une loi idéale à laquelle participe séparément et pour la durée de sa propre vie chacune des nations. L'histoire romaine, par exemple, depuis le temps fabuleux des rois jusqu'à la destruction de l'Empire par les Barbares, forme un de ces touts complets, dont les phases successives, que nous allons bientôt indiquer, peuvent et doivent être retrouvées dans l'histoire de toute autre nation. Le temps est donc de forme cyclique, tournant et retournant sur lui-même (*corsi e ricorsi*) ; l'histoire recommence avec chaque nation :

c'est la vision familière du temps chez Platon, Aristote ou les Stoïciens.

p.368 Or, cette idée fondamentale détermine la méthode d'investigation de Vico, celle qui, malgré tant d'erreurs, en fait le vrai précurseur des recherches les plus modernes. Car il faut, comme il dit, mettre la philologie d'accord avec la philosophie, c'est-à-dire démontrer par la comparaison des documents venant de nations différentes, de l'Égypte, de la Grèce ou de Rome, par exemple, l'identité de la loi de développement en chacune d'elles. Insistons sar la portée de cette méthode comparative : les philosophes rationalistes ne reconnaissent entre les hommes d'autre unité que l'unité de la raison qui leur est commune à tous ; tout ce qui n'est pas raison chez les hommes, tout ce qui est imagination ou passion ne peut que séparer les hommes entre eux ; cette raison, d'ailleurs, ils la transportent par la pensée à l'aube de l'humanité, d'abord parce que, « incapables de se former une idée des choses éloignées et inconnues, ils se les figurent d'après celles qu'ils connaissent », et aussi à cause de « cet orgueil des érudits qui voudraient que tout ce qui compose leur science fût aussi ancien qu'eux-mêmes ». Dès l'antiquité, les Grecs attribuaient leurs lois à la raison des sages législateurs ; toute la théorie du contrat social, si fréquente alors, témoigne, selon Vico, de la même erreur.

Or c'est là surtout, ce que renverse la *Scienza nuova* en s'appuyant sur la philologie, car elle prétend démontrer (et Montaigne avait fait une remarque semblable) qu'il y a entre les hommes une identité qui ne vient pas de la raison, « un *sens commun*, c'est-à-dire un *jugement sans réflexion* qui est généralement porté et senti par toute une classe, par tout un peuple, par toute une nation, ou par le genre humain tout entier » ; il arrive ainsi que « des *idées uniformes* sont nées simultanément chez des *peuples entiers inconnus* les uns des autres ». Dès lors, il peut y avoir

des lois uniformes dans la formation des nations, sans, pour cela, que ces lois soient dues à la raison. Une sorte d'intuition (platonicienne) nous assure même de l'existence de cette loi idéale que réalise chaque p.369 nation. Mais seule l'induction traitant les faits civils et politiques, comme Bacon traite les faits de la nature, peut nous montrer quelles sont ces lois.

Les matériaux dont use Vico pour cette induction sur le plus lointain passé sont les traditions mythologiques populaires où s'est inscrite, quoique défigurée, l'histoire la plus reculée des peuples, les poèmes les plus anciens tels que ceux d'Homère, les législations primitives comme celles des XII Tables. Quelle que soit l'illusion de Vico sur le caractère originel de ces données, il faut remarquer dans quel esprit elles sont choisies, et combien sa pensée se distingue avantageusement des spéculations analogues de la Renaissance ; il a laissé tomber, en effet, tous les documents, qui, au XVIe siècle, passaient pour nous révéler une science fabuleusement ancienne : oracles chaldéens, poèmes orphiques, vers dorés de Pythagore, il sait que ce sont là des faux de basse époque ; armé de cette idée que les origines de l'humanité sont « petites, obscures et grossières », il rejette tout ce qui pourrait placer à l'origine une prétendue science formulée en énigmes ; il ne veut pas davantage de la méthode allégorique, qui découvre, dans les mythes, par une interprétation convenable, toute la science rationnelle. En un mot, et c'est là sa grandeur incomparable quand on songe à quel point la voie était nouvelle, il ne cherche dans les documents du passé que ce qu'ils peuvent donner sur l'histoire, les croyances religieuses, les usages juridiques, les mœurs, le langage de ceux qui nous les ont transmis. Assurément, la base de son induction était étroite, plus étroite même qu'il ne convenait à son époque, puisqu'il laissait de côté les documents

bibliques, et les renseignements, qui commençaient alors à affluer, sur les peuples de l'Extrême-Orient et sur les sauvages : mais sa méthode est, dès l'abord, parfaite, qui consiste à définir l'humanité par induction et dans son progrès, au lieu d'en chercher une définition statique et immédiate ou une construction hypothétique.

p.370 Les résultats auxquels il arrive ne contrastent pas moins que sa méthode avec ceux d'un Hobbes ou d'un Locke : chez ceux-ci, la formation de la société était la solution d'un problème rationnel, cherchée et découverte par des hommes raisonnables ; tout est dû à la sagesse humaine, à quoi Vico objecte qu'il n'y aurait pas de sages et de philosophes s'il n'y avait déjà un État et une civilisation ; c'est un tout autre aspect des choses que nous donnent nos documents dans leur richesse concrète. On soupçonne alors que, après le déluge, les hommes ont commencé par errer à travers la vaste forêt du monde ; seule, la terreur religieuse, fruit de l'imagination, a pu commencer à dompter ces géants barbares et féroces : la crainte de Jupiter tonnant force ceux qui l'éprouvent à se cacher dans des cavernes ; ainsi se créent les premières résidences fixes, et, avec elles, les usages et rites religieux qui prescrivent la conduite de chacun, entre autres, l'institution du mariage monogame, où Vico voit, dès son début, une institution juridique, chargée de rites, dont chacun impose un religieux respect. Ainsi naissent les familles, isolées les unes des autres, chacune dans son abri naturel ; pas d'autre force contraignante que celle de la religion : c'est la théocratie ou règne des dieux. A chacune de ces familles s'adjoint une clientèle, plus ou moins nombreuse, formée des vagabonds, restés sans loi ni religion dans la forêt primitive. Puis les familles se réunissent en cités ; la cité est formée des chefs de famille, entre qui il existe un droit et une loi, et de la clientèle plébéienne qui est hors la loi ; toute cité est, à son origine, aristocratique, composée de praticiens et de plébéiens,

traités d'abord à l'égal des bêtes et n'ayant droit qu'aux nécessités de la vie ; longtemps à Rome, on voit les praticiens refuser aux plébéiens jusqu'à la consécration légale de leurs mariages [70]. Enfin, vient un troisième âge, celui de la raison, p.371 où les relations de droit deviennent universelles entre les hommes : état réalisé dans l'empire romain, qui s'écroule avec les invasions barbares.

On entrevoit le schème de la succession : âge des dieux, âge des héros, âge des hommes ; théocratie, aristocratie, gouvernement humain (qui est quelquefois une monarchie, le monarque, comme l'ont aussi remarqué plus tard Voltaire, Mably et tant d'autres publicistes, garantissant l'égalité des droits). Vico, qui, de profession est un juriste et qui n'a cessé de s'occuper de droit romain, caractérise chacun de ces âges par son droit : le droit religieux, où tout est propriété des dieux ; le droit héroïque, qui tempère le droit de la force par la religion ; le droit humain, dont les lois sont raisonnées. Mais il faut ajouter que chacun de ces états de droit dérive d'une nature d'esprit parfaitement distincte et originale. Sans entrer dans les détails du contraste entre la sagesse poétique (sagesse comportant une économie, une politique, une science même dont les poèmes d'Homère sont le type achevé) et la sagesse philosophique, disons que, ce qui les oppose, c'est, avant tout, le développement inverse de l'imagination et de la raison. Et ce qui reste sans doute le trait foncier de Vico, c'est son effort pour définir une époque où toutes les relations sociales étaient fondées sur des croyances dues presque uniquement à l'imagination et pour démontrer que c'est là une loi providentielle sans laquelle l'humanité n'aurait même pu subsister ; car seule la violence de la crainte provoquée par une imagination forte peut refréner la violence des appétits. Il réhabilite ainsi l'imagination que poursuivait un Malebranche de ses sarcasmes. La raison n'a fait, dans l'humanité, qu'une apparition tardive ; il importe d'ailleurs qu'elle ne soit pas

trop précoce ; les jeunes gens que l'on a trop vite initiés aux sciences de pur raisonnement, à la métaphysique et à l'algèbre font des hommes recherchés et fins, mais incapables de grands travaux ; il en est ainsi, selon Vico, des nations qui ont brûlé une étape, des Grecs, par p.372 exemple, qui sont passés sans transition de la barbarie au raffinement et des Français, chez qui se reproduit l'atticisme des Grecs.

Bibliographie



CHAPITRE VI

PREMIÈRE PÉRIODE (1700-1740) (*suite*) :

MONTESQUIEU

I. — LA NATURE DES LOIS

@

p.373 Charles de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, né en 1689 près de Bordeaux, était en 1714 conseiller et en 1716 président à mortier du parlement de cette ville ; il vendit sa charge en 1728 ; il voyagea en Italie, en Suisse, en Hollande, en Angleterre ; en 1734, il publia ses *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, en 1748, l'*Esprit des Lois* : il rédigea pour l'*Encyclopédie* l'article Goût. Il mourut en 1755.

Bien que l'*Esprit des Lois* soit de 1748, Montesquieu, qui avait alors cinquante-neuf ans, appartient par son âge et la formation de son esprit à la première période du siècle. De tous les penseurs de son époque, il est à peu près le seul qui considère les problèmes politiques en eux-mêmes, sans référence à une conception explicite de l'esprit et de la nature.

Depuis les sophistes grecs jusqu'à Montaigne et à Pascal, la diversité des lois avait été le prétexte d'un doute sceptique sur la stabilité de la justice humaine : cette diversité témoigne du caractère conventionnel des lois ;

c'est dans un droit naturel, commun à tous, qu'il fallait chercher l'unité : ou bien loi naturelle et donc universelle, ou bien lois diverses et changeantes et donc arbitraires, tel était le dilemme. Or, Montesquieu pense p.374 dans un plan où cette alternative n'a plus de sens : « J'ai d'abord examiné les hommes et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale » (*Esprit des Lois*, Préface). Toute la méthode de Montesquieu consiste à examiner les lois positives dans leurs relations mutuelles, en montrant comment, par sa nature, telle loi implique telle autre loi et exclut telle autre ; il y a, par conséquent, entre les lois positives, des relations naturelles d'exclusion et d'inclusion, commandées non par l'arbitraire d'un homme ou d'une assemblée, mais par la nécessité des choses.

Ainsi s'explique le paradoxe d'un livre qui, s'occupant seulement des lois positives et excluant presque toute recherche sur le droit naturel et l'origine de la société, débute par les formules célèbres : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Il y a une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entre les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux... Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. » Ces formules sonnent comme du Malebranche ou du Clarke : seulement tandis qu'elles se réfèrent seulement, chez ceux-là, à des lois universelles communes à toute l'humanité, Montesquieu les applique à l'enchaînement nécessaire qu'ont entre elles les lois positives. Par exemple, telle forme de gouvernement implique telle législation politique (livre II), telles lois sur

l'éducation (livre IV), telles lois civiles, criminelles (livre VI), somptuaires (livre VII), telles lois concernant la guerre (livres IX et X). Dans cette série de livres, la variable, pour ainsi dire, est la forme de gouvernement, dont les législations politique, civile, etc., sont les fonctions. Mais on peut choisir d'autres variables : de la liberté politique, p.375 par exemple, seront fonctions les lois constitutionnelles civiles et financières, telles qu'on les observe en Angleterre (livres XI à XIII). Il faut aussi examiner comment certains facteurs naturels, tels que le climat ou la nature du terrain, ou bien certains facteurs acquis, comme les mœurs, le commerce, l'usage de la monnaie, la densité de la population, les croyances religieuses, viennent transformer les lois (livres XIV à XXV).

Il importe de se rendre compte du lien d'implication que Montesquieu établit ainsi d'un aspect à l'autre de la vie politique d'un pays. Il n'est nullement fataliste : « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde ont dit une grande absurdité ; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ? » (I, 1 [71].) L'homme lui-même est libre, et, « comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change sans cesse celles qu'il établit lui-même ». Il ne faut donc pas comprendre la nécessité de ces relations qui unissent les divers genres de lois d'une société, comme étant inexorable et indépendante de tout vouloir humain ; il s'agit d'une nécessité toute rationnelle ; les lois dont Dieu est l'auteur, « il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance » ; avec toutes les imperfections de la nature humaine, l'homme aussi cherche, par le calcul et la réflexion, les lois qui sont les meilleures dans une situation historique donnée ; il est guidé par une sorte de nécessité de convenance. Ne croyons pas, par exemple, que Montesquieu ait jamais dit qu'un facteur physique comme le

climat détermine les constitutions ; « ce sont les mauvais législateurs qui ont favorisé les vices du climat et les bons sont ceux qui s'y sont opposés... Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner (XIV, 3) ». Il en est des systèmes de législations comme des combinaisons mécaniques de l'art, qui, réglées par les lois éternelles du mouvement, attendent pourtant l'inventeur qui les réalise. Si Montesquieu compare p.376 si souvent la constitution d'une société à une mécanique, c'est précisément pour y mieux marquer l'intervention de l'art humain qui, usant des lois naturelles, résout, avec plus ou moins d'habileté, le problème du maximum d'effet : ainsi (III, 5), « dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible » ; il dit encore, parlant de la constitution anglaise : « Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les faire agir ; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une pour la mettre en état de résister à une autre ; c'est un chef-d'œuvre de législation que le hasard fait rarement (V, 14 ['lest à']). » Ces mécaniques grincent souvent : « La mécanique a bien ses frottements, qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie ; la politique a aussi les siens (XVII, 8). »

Le dessein de Montesquieu est, pourrait-on dire, de découvrir quelques-uns de ces modèles mécaniques pour inspirer les législateurs. Car son but est nettement pratique : « Si je pouvais faire que ceux qui commandent augmentassent leurs connaissances sur ce qu'ils doivent prescrire, et que ceux qui obéissent trouvassent un nouveau plaisir à obéir, je me croirais le plus fortuné des mortels. » Pour déterminer ces modèles, il use de l'induction historique ; l'antiquité classique, les histoires nationales, les pays orientaux, même la Chine et le Japon lui montrent

réalisées d'une manière plus ou moins parfaite, les liaisons ou relations dont il veut prouver la nécessité ; mais il utilise en même temps une sorte de déduction qui met en lumière le caractère naturel et la convenance de ces liaisons. « Ce que je dis est confirmé par le cours entier de l'histoire, et est très conforme à la nature des choses (III, 3) » ; ces paroles, que Montesquieu prononce à propos d'une de ses thèses sur la démocratie, indiquent ce qu'est pour lui l'idéal d'une preuve complète.

II. — LE LIBÉRALISME DE MONTESQUIEU

@

p.377 Montesquieu n'est pas un pur spéculatif, qui promène un œil indifférent sur les rouages des constitutions ; il a un idéal pratique fort net : déterminer le système des lois, qui, dans des circonstances historiques et physiques données, produit le maximum de liberté, la liberté étant « le droit de faire tout ce que les lois permettent (XI, 3) » : problème différent pour chaque peuple, puisque « les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre (I, 3 ['hasard']) ». L'analyse de la constitution anglaise montre d'une manière presque idéalement parfaite le mécanisme constitutionnel d'où dérivera le maximum de liberté. Le principe de cette analyse est le suivant : il y a minimum de liberté, lorsque les pouvoirs publics agissent d'une manière tout à fait arbitraire et sans règle ; il faut donc que chacun de ces pouvoirs soit limité et contrôlé par une force qui lui fasse équilibre : il est fort loin de la pensée de Montesquieu de croire que ce contrôle puisse être exercé par les administrés eux-mêmes ; le peuple n'est point du tout propre à discuter les affaires

(XI, 6 [‘discuter’]) » ; la force qui s’oppose à l’arbitraire d’un pouvoir public doit lui être homogène ; elle doit être un autre pouvoir public : la liberté politique existera donc lorsque les pouvoirs, complètement indépendants les uns des autres, s’entr’empêcheront mutuellement. C’est ce qui arrive dans la constitution anglaise. Les trois pouvoirs constitutifs d’un État sont la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui regardent le droit des gens ou gouvernement, et la puissance exécutrice de celles qui concernent le droit civil ou puissance judiciaire. Si ces pouvoirs dépendent d’une même volonté, que cette volonté soit celle d’un seul, ou bien d’un corps de nobles, ou bien du peuple, toute liberté disparaît. Dans la plupart des États d’Europe, la liberté existe parce que, si un p.378 monarque réunit les deux premières puissances, il laisse la troisième à ses sujets ; dans une monarchie, telle que la monarchie française, l’indépendance des parlements apparaît à Montesquieu une condition essentielle de la liberté politique. Mais, en Angleterre, les trois pouvoirs sont séparés, et en particulier, le pouvoir législatif, qui appartient aux représentants du peuple et aux lords, est indépendant du pouvoir exécutif, confié à un monarque héréditaire, qui a le droit d’assembler et de proroger le corps législatif, tandis que celui-ci peut contrôler l’exécution des lois qu’il a établies (XI, 6).

Montesquieu a été particulièrement préoccupé du maximum de liberté compatible avec la situation historique en France. Son œuvre date d’une époque où sont nombreuses les études sur les origines et la nature de la monarchie française. Montesquieu est de ceux qui, faisant le bilan du siècle précédent, du ministère de Richelieu et du siècle de Louis XIV, voient un très gros danger dans les tendances absolutistes qui risquent de changer la monarchie française en un despotisme à l’orientale, et une grande partie de son livre s’explique par le dessein d’y

parer. De ce souci vient sa distinction, si nouvelle, des trois formes de gouvernement : démocratie, monarchie et despotisme ; car laissant de côté la démocratie qui est un gouvernement périmé, dont, presque seule, l'antiquité nous offre l'exemple, l'attention devait se porter surtout sur la distinction entre la monarchie et le despotisme. La démocratie est un gouvernement dans lequel le peuple, ne connaissant nulle autre volonté que la sienne, doit être soutenu par la seule vertu (vertu signifiant ici vertu politique, c'est-à-dire l'attachement spontané à la patrie). La monarchie est caractérisée par des rangs, des prééminences, des ordres, une noblesse héréditaire, mais tout cela réglé par la loi : le ressort principal qui maintient la monarchie n'est donc pas l'amour de l'État pour lui-même, la vertu, mais bien l'honneur, c'est-à-dire la passion avec laquelle chacun, noble, parlement ou simple p.379 citoyen, tient à son rang et à ses privilèges. Elle est donc en parfait contraste avec le despotisme qui, exigeant une obéissance passive ne peut se maintenir que par la crainte. « La force des lois, dans l'une, dit-il, le bras du prince toujours levé dans l'autre règlent et contiennent tout (III, 3). » Or, la monarchie risque toujours de se corrompre en despotisme : comment ne pas voir des avertissements aux gouvernants de la France, dans tant de maximes, telles que celles-ci : « Les monarchies se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps [lisez surtout noblesse et parlement] et les privilèges des villes... La monarchie se perd lorsqu'un prince croit qu'il montre plus sa puissance en changeant l'ordre des choses qu'en le suivant ; lorsqu'il ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner arbitrairement à d'autres (VIII, 6). » Sa vue pessimiste s'étend sur l'Europe entière : « La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si, par un long abus de pouvoir..., le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climats qui tinssent ; et, dans

cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres... Les fleuves courent se mêler dans la mer ; les monarchies vont se perdre dans le despotisme (VIII, 17). » Une circonstance favorable à cette corruption est l'extension du pays par la conquête : « Un état monarchique doit être d'une grandeur médiocre. »

De plus, Montesquieu a consacré ses deux derniers livres à prendre position sur la question si controversée de l'origine de la royauté française. Il est convaincu que ce sont les Barbares qui ont apporté à l'Europe la liberté : « Le Goth Jornandès a appelé le Nord de l'Europe la fabrique du genre humain ; je l'appellerai plutôt la fabrique des instruments qui brisent les fers forgés au Midi. C'est là que se forment ces nations vaillantes qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves (XVII, 5). » Cette opposition du barbare nordique, p.380 libre et indépendant, et du civilisé méridional, courbé sous le despotisme romain, forme le fond de sa philosophie de l'histoire de France. A ce moment, l'abbé Dubos venait de publier son *Établissement de la monarchie française dans les Gaules*, où il soutenait que les premiers rois de France, appelés par les peuples, s'étaient simplement substitués aux empereurs romains dont ils avaient pris tous les droits : le pouvoir royal aurait donc, à sa base, une sorte de contrat avec le peuple tout entier ; les privilèges de la noblesse seraient d'institution postérieure. Pour Montesquieu, le roi de France est d'abord le chef germain entouré de ses fidèles qui assure sa suprématie par la conquête ; les fiefs, d'abord amovibles puis héréditaires, sont les dons des rois à cette noblesse ; le pouvoir du roi n'est alors nullement arbitraire, mais il est réglé par des décisions prises dans l'assemblée de ses fidèles. Montesquieu ne peut comprendre la monarchie tempérée, telle qu'il la rêve, que si elle a une origine indépendante du consentement populaire : faut-il rappeler que, pour Hobbes

le contrat avait pour suite logique le despotisme des gouvernants ? Montesquieu a un sens de la complexité historique qui sert son libéralisme ; le concours de causes indépendantes est, en politique, la condition de la liberté.

Locke croyait les lois et les constitutions créées par un accord libre et arbitraire des volontés. Montesquieu a introduit dans l'étude de la législation cette méthode naturelle qui relie les faits en série de telle sorte que, à partir d'un premier fait, une situation historique donnée, ou certaines conditions physiques, ils s'appellent les uns les autres. En cela, il a été fidèle, autant que la complication de son sujet le lui permettait, à l'esprit de son siècle : c'est pourquoi il a créé, pour employer un langage postérieur à lui, une statique sociale, indiquant le groupement simultané des faits et les conditions d'équilibre des forces sociales à chaque moment donné ; ainsi Condillac a créé une sorte de statique psychologique, et les auteurs de séries naturelles, une statique biologique. Mais à Montesquieu manque p.381 l'idée de la dynamique sociale, de la succession génétique des formes sociales que l'on trouve chez Vico. D'où la nuance de son libéralisme ; l'exigence de la liberté n'est pas chez lui une exigence universelle de la nature humaine, mais plutôt un équilibre de toutes les forces sociales dont aucune ne doit être sacrifiée : là où une de ces forces diminue, il y a des phénomènes de compensation et de suppléance ; ainsi (XXIV, 16 ['trêve']) une loi religieuse, comme la trêve de Dieu au Moyen âge, suspendra les guerres civiles ; ou, en Grèce (XXIV, 18), la souillure religieuse dont le criminel est cru taché inspirera, en dehors de toute répression légale, l'horreur du crime.

Bibliographie



CHAPITRE VII

DEUXIÈME PÉRIODE (1740-1775)

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT : CONDILLAC

I. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

@

p.382 C'est dans les années 1740 à 1775 que s'affirment et se développent les idées maîtresses du XVIIIe siècle, au milieu de polémiques, de campagnes violentes qui émeuvent non seulement le petit monde des érudits, mais qui intéressent et passionnent la société entière, qui amènent souvent l'intervention des pouvoirs publics, civil et ecclésiastique, contre les philosophes. C'est dans cet intervalle que Hume, Montesquieu, Condillac, Diderot, d'Alembert, Voltaire, Rousseau, Adam Smith, Buffon publient leurs principales œuvres.

Le philosophe est à ce moment, non pas celui qui cherche la connaissance pour elle-même mais avant tout l'ennemi des « préjugés » hostiles au bonheur des hommes, le propagandiste des « lumières » qui doivent rénover la pensée et les mœurs, publiques et privées. C'est, comme disent les Allemands, l'Aufklärung. Il est difficile d'attaquer les préjugés sans attaquer, surtout lorsqu'il s'agit de préjugés sociaux et économiques, les personnes ou au moins les pouvoirs établis : d'où les pamphlets, les campagnes qui font une bonne partie de la littérature philosophique du temps. Une pareille philosophie ne saurait se passer du

succès, et elle s'adresse à une opinion publique, qu'elle s'efforce d'émouvoir p.383 et même de créer ; il faut donc qu'elle laisse tomber toute cette technique scolastique ou scolaire, que bien des écrivains de la Renaissance avaient abandonnée, mais qu'avaient plus ou moins reprise les grands philosophes du XVIIe siècle : toujours plus de clarté, plus de limpidité, voilà ce que l'on recherche avec la conviction optimiste que tout esprit ordinaire peut, étant bien conduit, pénétrer tous les sujets qui intéressent le bonheur de l'homme et que les sujets qui sont inaccessibles et obscurs peuvent et doivent être abandonnés avec le plus grand profit.

Il n'y a dans cette transformation rien d'artificiel : la philosophie est à la fois l'ouvrière et le résultat du grand mouvement social qu'elle exprime.

Il est curieux de suivre, depuis le Moyen âge, le déplacement graduel des milieux sociaux dans lesquels se sont formés les philosophes ; la liaison intime que les circonstances avaient établie entre la philosophie et la cléricature s'est peu à peu rompue ; les philosophes, à partir du XVIe siècle, sont en général non plus des professeurs, mais des écrivains libres, hommes de petite noblesse ou du tiers état ; au XVIIe siècle, il se produit sans doute un nouveau contact avec la théologie ; contact plus apparent que réel, s'il est vrai que Spinoza, Leibniz et même Malebranche veulent incorporer la théologie à leur philosophie plutôt que la philosophie à la théologie ; mais au XVIIIe siècle, ces systèmes s'écroulent et sont considérés comme des « visions ».

C'est alors qu'apparaît au premier plan toute une race de philosophes, qui, de formation classique et scientifique, détachés de tout lien avec la tradition universitaire, font pénétrer peu à peu dans les esprits une conception nouvelle

de l’homme et de l’univers : ces philosophes appartiennent en général au tiers état, à cette bourgeoisie dont le mouvement ascendant, commencé depuis longtemps, atteint son plus haut point ; maîtresse des affaires, entrée dans les ministères les plus importants, elle impose ses idées et ses manières de voir. p.384 Son esprit positif, peu disposé à la spéculation pure, désireux de résultats pratiques, ne voulant pas séparer les sciences des arts qui les appliquent, confiant en elles et en leur méthode, mais probe et honnête en des problèmes où l’honnêteté est la condition de la réussite, cet esprit se reflète chez les philosophes du XVIIIe siècle : la passion d’être utile aux hommes, accompagnée d’un souci de leur propre réputation, le constant et méthodique labeur que s’imposent un Voltaire et un Diderot pour répandre leurs idées, leur phobie véritable de tout système, de tout langage trop technique, leur désir de transporter dans la philosophie l’esprit des sciences et des métiers, voilà les traits où se retrouvaient les lecteurs innombrables de leurs œuvres et qui firent vraiment leur succès.

II. — CONDILLAC : L’ANALYSE

@

Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) est né à Grenoble d’une famille de parlementaires ; d’abord destiné à la prêtrise, il entre au séminaire de Saint-Sulpice ; mais il en sort en 1740, et, renonçant au sacerdoce, il vit à Paris dans la fréquentation des philosophes Rousseau, Fontenelle, Diderot. Il publie, en 1746, l’*Essai sur l’origine des connaissances humaines*, en 1749, le *Traité des systèmes* (réédité en 1771), en 1754, le *Traité des sensations* (réédité en 1778), en 1755, le *Traité des animaux,* qui contient une

Dissertation sur l’existence de Dieu, qu’il avait écrite avant 1746 pour l’Académie de Berlin. En 1758, il devient précepteur du fils du duc de Parme, et il reste à Parme jusqu’en 1767 : il rentre à Paris, puis il se retire en 1772 au château de Flux, d’où il publie un *Cours d’études* en treize volumes (1775), contenant une grammaire, un art de penser, un art d’écrire, une Histoire ancienne et une Histoire moderne, et *Du commerce et du gouvernement considérés* p.385 *relativement l’un à l’autre* (1776). Après sa mort, paraissent la *Logique* (1780) et la *Langue des calculs* (1798).

Condillac critique le point de départ même des doctrines rationalistes du siècle passé. L’on s’appuie d’ordinaire sur la « raison » comme sur un ensemble de maximes tout à fait certaines, une donnée au-delà de laquelle on ne remonte pas ; c’est que cette raison s’est formée en nous avant toute réflexion : « quand nous commençons à réfléchir, nous ne voyons pas comment les idées et maximes que nous trouvons en nous auraient pu s’y introduire », et, sans aucun doute sur elles, nous leur donnons le nom de raison, de lumière naturelle, de principes innés ; c’est la grande faute des philosophes : ils ne soupçonnent pas qu’il y a des idées qui sont l’ouvrage de l’esprit, ou, s’ils le soupçonnent, ils sont incapables d’en découvrir la génération.

Or, cette découverte n’est pas affaire de pure curiosité spéculative (comme peuvent être les théories platoniciennes sur l’origine de l’intelligence) ; car « nos erreurs viennent de ce que nos idées ont été mal faites... ; le seul moyen pour les corriger, c’est de les refaire ». L’intelligence ou raison n’est donc point un bloc naturel que son origine doit justifier en l’expliquant ; c’est une sorte d’édifice ou de fabrique, que la réflexion philosophique permettra de refaire, mieux qu’elle n’avait été faite spontanément : c’est tout l’avenir de l’esprit qui est engagé dans ce travail.

Ces préliminaires ne visent pas moins Locke que Descartes car, si Condillac est d'accord avec Locke sur un point essentiel, l'existence d'idées complexes faites d'une combinaison d'idées simples, il lui reproche de supposer « qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut *à son gré* les répéter, les composer, les unir, en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que, dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations longtemps avant d'en avoir tiré des idées ». Il reste donc à montrer comment et pourquoi se font ces idées complexes et quand elles sont légitimes. L'analyse p.386 condillacienne est donc faite de la description des actes, ou opérations par lesquelles nous formons les idées : s'agit-il, par exemple, de mathématiques ? Condillac, dans sa *Langue des calculs,* se fait une règle de n'introduire aucune définition, aucune maxime, et de faire naître toutes les vérités de l'opération du calcul.

Il est peut-être, à quelques égards, moins éloigné qu'il ne le croit, du Descartes des *Regulæ,* qui, lui aussi, cherchait dans les propriétés des « natures simples » la raison de leurs combinaisons en natures complexes : seulement le *simple* de Condillac est très différent du simple cartésien : il s'agit en effet « des idées les plus simples que les sens nous transmettent », sorte de matière inerte pour l'esprit qui les combinera ; leur nature intime importe si peu que je puis voir bleu ce que les autres voient vert, sans qu'il y ait aucune confusion, si nous convenons seulement de nommer vert la couleur des prés.

L'idée simple, avec le signe fixe qui y est lié, est un élément qui, par sa nature et indépendamment de l'expérience et de l'usage, n'appelle et n'exige aucune liaison avec telle ou telle autre idée : le développement de l'esprit se fera grâce à la diversité des liaisons qu'on établira selon l'utilité. « Il n'y a rien, dit Condillac, dans l'*Essai,* qui

ne puisse nous aider à réfléchir », et le tout est de savoir « former ces liaisons conformément au but que l’on se propose et aux circonstances où l’on se trouve ». Il faut pour cela multiplier les points d’attache avec le monde extérieur ; la méditation intérieure est une mauvaise méthode de philosopher : il n’est pas nécessaire « d’avoir, comme quelques philosophes, la précaution de se retirer dans les solitudes ou de s’enfermer dans un caveau... Que l’on se retire dans l’obscurité, le plus petit bruit ou la moindre lueur suffira pour distraire... Mais, si, pendant le jour et au milieu du bruit, je réfléchis sur un objet, ce sera assez pour me donner une distraction que la lumière ou le bruit cesse tout à coup [72] » ; ce sont si peu des p.387 obstacles qu’« il ne faudrait que de l’habitude pour en tirer de grands secours ». On ne peut rêver plus parfaite antithèse au « seul à seul » de la contemplation mystique et à la solitude de la méditation cartésienne : l’invention intérieure est moins ample et plus bornée que la réalité ; « dès que nous ne cherchons plus la nature dans notre imagination, écrit Condillac à propos de la réforme de Galilée, l’étude que nous nous proposons n’a plus de bornes ; elle embrasse l’univers. La philosophie n’est plus la science d’un homme qui médite les yeux fermés ; elle tient à tous les arts [73] ».

Le problème de l’origine des idées, identique au problème de la méthode, consiste à découvrir une première expérience, indubitable, où l’on puisse voir sensiblement la source, les matériaux, la mise en œuvre et les instruments de notre connaissance ; cette expérience concrète et complète, dont tout le reste de la connaissance n’est que la répétition indéfinie, c’est la liaison des idées avec les signes du langage, et, par ce moyen, la liaison des idées entre elles. Le seul défaut de la connaissance, aux yeux de Condillac, c’est qu’il n’y ait pas entre les signes et les idées, cette correspondance parfaite qui existe dans la géométrie où le sens de chaque mot est déterminé d’une manière précise et

invariable. Il s'agit, pour l'éviter, de nous mettre dans la situation d'un homme que Dieu créerait avec des organes si bien développés qu'il aurait, dès les premiers instants, un parfait usage de sa raison ; il n'inventerait de signes qu'à mesure qu'il éprouverait de nouvelles sensations et ferait de nouvelles réflexions ; il combinerait ses premières idées selon les circonstances où il se trouverait ; il fixerait chaque collection par un nom particulier ; et quand il voudrait comparer deux notions complexes (c'est en quoi consiste la connaissance), il pourrait aisément les analyser.

Cet homme de l'*Essai* ressemble singulièrement, p.388 remarquons-le, à l'Adam du Paradis terrestre, et le but de la philosophie est de nous mettre dans un état d'innocence spirituelle, à l'abri des préjugés et des traditions.

Dans la *Logique*, le langage change un peu : il s'agit de retrouver la méthode que l'esprit a suivie à son insu, lorsque le besoin nous a forcés à développer nos connaissances, et, après avoir médité sur cette méthode, c'est-à-dire après être retourné avec réflexion vers la spontanéité naturelle, de nous familiariser à tel point avec elle que nous la pratiquions sans y songer, aussi spontanément qu'au début. Il y a, dans cette vue, une sorte d'optimisme qui nous montre l'ordre méthodique non comme une conquête de la volonté, mais comme une détente qui nous ramène à la démarche naturelle et primitive de notre esprit ; je n'ai pas à construire artificiellement le type d'un tout bien ordonné, puisque je le trouve déjà réalisé ; en effet, dans la sphère des choses usuelles correspondant à des besoins définis, tout homme possède des connaissances bien ordonnées, pour cette simple raison qu'il n'a jugé des choses que dans l'ordre même de ses besoins et s'est borné aux rapports des choses à lui-même sans aller jusqu'aux essences : l'ordre intellectuel est comme providentiellement sous-tendu par un ordre affectif ; l'ordre dans lequel nous devons étudier les

choses dépend de l'ordre dans lequel les choses satisfont nos besoins.

La méthode synthétique, celle qui procède par définitions et déductions, et que les philosophes croient (à tort) emprunter aux géomètres, est donc la plus mauvaise des méthodes ; la définition, chez un Condillac, n'a pas où se prendre ; elle ne peut être qu'arbitraire, ou alors elle se confond avec l'analyse ; toute idée (Condillac suit ici Locke) est, ou bien simple, et alors elle est indéfinissable, ou bien composée, et l'analyse seule pourra montrer de quoi et comment elle est composée ; la définition, si elle n'indique pas le simple sens d'un mot, appartient à des doctrines qui prétendent saisir l'essence des choses : c'est dire que toujours elle échoue.

p.389 L'analyse, au contraire, part du donné, et elle y reste ; elle consiste, partant d'un tout confus, à en percevoir successivement et séparément les détails, d'abord les points les plus importants et qui ressortent d'eux-mêmes, puis les parties intermédiaires pour avoir finalement une perception simultanée et distincte ; à passer, en somme, d'une perception simultanée et confuse d'un tout à une perception simultanée et distincte du même tout par l'intermédiaire de la perception successive de ses parties : c'est un mouvement de décomposition et de recomposition. C'est ainsi que nous procédons vulgairement dans la perception d'un paysage inconnu, qui nous devient peu à peu familier : c'est ainsi que nous devons procéder dans toutes les sciences. Il n'y a, chez Condillac, aucune épigénèse intellectuelle : tout nous a été donné *in nuce.*

La considération de cette méthode suffit, comme le fait voir le *Traité des systèmes,* à déceler les vices des grands systèmes du siècle précédent : ces prétendus systèmes construisent synthétiquement, sur de prétendus principes,

tout à fait arbitraires en réalité ; le ressort de ces systèmes, c'est la maxime de Descartes et de Malebranche, que l'on peut affirmer d'une chose ce que l'on voit renfermé dans son idée claire et distincte : maxime inapplicable, car comment être sûr que nos idées sont des idées de choses complètes ? La même idée d'étendue, n'est-elle pas chez Descartes celle d'une substance, chez Spinoza celle d'un attribut, chez Leibniz celle d'une chose incomplète ? Le recours à l'évidence ou à l'innéité est donc injustifié. La physique cartésienne n'est pas plus heureuse, lorsqu'elle cherche ses principes dans des hypothèses sur la structure mécanique des choses ; l'esprit ne peut qu'aller à l'aventure en imaginant ces suppositions, à moins de croire, ce qui est faux, que nous connaissons assez la nature pour les épuiser toutes.

Condillac ne condamne pas l'esprit de système en lui-même : le système est, selon lui, « la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent p.390 toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières qui sont les principes ». Encore faut-il que ces principes soient des phénomènes bien connus : c'est ce qui arrive dans la physique de Newton qui est, pour Condillac, le modèle achevé de la méthode : il montre comment un phénomène connu, la gravitation, engendre d'autres phénomènes également connus, les marées, les mouvements des planètes. Ce que Condillac y loue, c'est l'acquis définitif et progressif d'un tel système ; la gravitation restera certaine à titre de fait, et elle continuera à être le principe des phénomènes dont elle a une fois rendu raison : la découverte de faits qui y seraient irréductibles ne l'atteint pas. C'est un système du même genre que Condillac a entrepris de réaliser en métaphysique.

III. — CONDILLAC (*suite*) : LE *TRAITÉ DES SENSATIONS*

De cette thèse sur l'origine des idées et de cette méthode, le *Traité des sensations* est l'application, et il est le sûr témoignage de leur universalité. Il y a, en effet, toute une catégorie d'idées dont Locke n'a pas montré l'origine et que Condillac lui-même, dans l'*Essai* de 1746, semblait renoncer, par son silence même, à analyser : ce sont celles que Locke appelle les idées de réflexion, c'est-à-dire les idées des facultés de l'âme, sensation, imagination, mémoire, jugement, raisonnement. Les indications que Condillac donnait dans l'*Essai* pour ramener à une association d'idées l'imagination et la mémoire (descriptions traditionnelles depuis Descartes et Malebranche) n'empêchent qu'il considère comme des opérations irréductibles l'abstraction et le jugement. Dans le *Traité des sensations*, il suit, au contraire, sa méthode jusqu'au bout en montrant qu'il n'est aucune opération de l'âme qui ne soit une *sensation transformée.*

Revenant plus tard, dans sa *Logique* (Partie II, chap. VIII) p.391 sur le sens de cette célèbre thèse, Condillac nous explique que le *Traité des sensations* est en tout assimilable à la solution d'une équation qui va d'identité en identité pour dégager l'inconnu ; la *transformation* dont il s'agit ici, ne se réfère donc pas à une donnée psychologique constatable, à l'observation interne d'un développement ; c'est une transformation au sens algébrique du terme : nous avons des termes connus qui sont nos diverses facultés : attention, comparaison, jugement, sensation, etc... ; et une inconnue qui est l'origine et la génération de ces facultés ; on prouve que la sensation est l'origine de toutes les autres, parce qu'elle est mêlée à toutes, puisque les variations par lesquelles elle passe produisent toutes les autres :

l’observation psychologique sert à poser les connues du problème ; elle ne sert pas du tout, du moins selon l’intention de l’auteur, à sa solution même. La clarté de cette comparaison est peut-être plus apparente que réelle : comment assimiler la sensation à une variable algébrique, et une autre faculté, l’attention par exemple, à une valeur déterminée de cette variable ? En réalité, la sensation est plutôt comme un personnage qui prendrait divers noms, selon les aspects qu’on remarque en lui.

Pour démontrer rigoureusement sa thèse, il fallait faire voir que toute sensation, quelle qu’elle fût, suffisait à engendrer toutes les facultés : c’est ce qui l’amène à l’hypothèse d’une statue, à laquelle il confère séparément et successivement chacun des sens, et d’abord celui qui est considéré comme le plus bas de tous, l’odorat : or, il prétend montrer que chez un homme borné au sens de l’odorat, l’entendement aurait autant de facultés qu’avec les cinq réunis. C’est cette équivalence des cinq sens l’un avec l’autre au point de vue de la génération des facultés, qui est la thèse maîtresse de Condillac. C’était une préoccupation répandue à son époque, de rechercher l’apport propre de chacun des sens au fonctionnement de l’esprit. Condillac a généralisé ce problème et il lui a donné une solution radicale, en affirmant l’équivalence de tous les sens.

p.392 Mais, si chaque sensation contient toutes les facultés, il n’est donc pas vrai, comme il était dit dans l’*Essai* de 1746, que l’intelligence a pour condition la liaison des idées et des signes. Toutes les facultés mentales sont antérieures à l’emploi des signes, voilà un des résultats les plus importants du *Traité* : elles existent à un stade inférieur, il est vrai : s’agit-il par exemple du nombre ? avant les signes, nous ne pouvons saisir plus de trois objets, et « c’est l’art des signes qui nous a appris à porter la lumière plus loin. D’une manière générale, les facultés qui paraissent être

supérieures à ce stade primitif « ne sont que ces mêmes facultés qui, s'appliquant à un grand nombre d'objets, se développent davantage ». C'est le rôle des signes de permettre cette extension. Le *Traité des sensations* donne donc, si l'on peut dire, comme les différentielles des facultés dont les signes permettront l'intégration : le problème de l'esprit est résolu aux moindres frais, avec des sensations et des signes.

De là le caractère décharné et squelettique du *Traité* : c'est de l'analyse, non de la psychologie. Cherchons donc quelles facultés naîtront chez un homme borné au sens de l'odorat. Comprenons bien d'abord la portée de cette hypothèse : à la première sensation, une seule chose existe dans la conscience de la statue, une odeur, l'odeur d'une rose par exemple ; il n'existe rien à ce moment qu'une conscience d'odeur de rose ; elle est tout entière cette odeur ; elle devient odeur de rose, comme un moment après, elle deviendra odeur de jasmin, puis odeur d'œillet. Supposons qu'il y ait en elle une seule sensation, exclusive des autres : c'est l'attention. L'odeur ne cesse pas d'être sentie, quand le corps odoriférant a cessé d'agir sur l'organe ; supposons que, une sensation persistant, une nouvelle odeur se produise : l'impression persistante sera la mémoire. Si la statue fait attention à la fois à l'impression présente et à la sensation passée, cette double attention est la comparaison ; si elle perçoit alors des ressemblances et des différences, c'est le jugement ; si la comparaison et le jugement se répètent plusieurs fois, c'est la p.393 réflexion ; si la statue, sentant une sensation désagréable, se rappelle une sensation agréable, ce souvenir aura plus de force et sera l'imagination : l'entendement est l'ensemble des facultés ainsi engendrées.

Toute sensation est nécessairement agréable ou désagréable : il n'en est pas d'indifférentes ; de ce caractère,

combiné avec les facultés de l'entendement, naîtront les facultés de la volonté : le souvenir d'une odeur agréable, s'il a lieu en un moment où la statue est désagréablement affectée, est un besoin, et la tendance qui en dérive un désir ; si le désir domine, c'est une passion ; amour et haine, espérance et crainte naissent ainsi. Lorsque la statue a atteint l'objet de son désir, et lorsque l'expérience du désir satisfait, engendre l'habitude de juger qu'elle ne trouvera aucun obstacle à ses désirs, le désir engendre le vouloir, qui n'est rien qu'un désir accompagné de l'idée que l'objet désiré est en notre pouvoir.

Enfin la statue, ainsi bornée au sens de l'odorat, a le pouvoir d'abstraire les idées et de les rendre générales, en considérant par exemple le plaisir commun à plusieurs modifications ; elle a donc l'idée du nombre puisqu'elle distingue les états par où elle passe ; elle a l'idée du possible, puisqu'elle sait qu'elle peut cesser d'être l'odeur qu'elle est actuellement et redevenir ce qu'elle a été ; elle a l'idée de la durée, puisque, sachant qu'une sensation est remplacée par une autre, elle a l'idée de la succession ; enfin elle a l'idée du moi, qui est la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles dont elle a souvenir. En un mot, la statue bornée au sens de l'odorat, possède toutes les facultés, et il en est manifestement de même de la statue bornée à un sens quelconque.

Mais l'on arrive à un résultat singulier : la statue est en possession de toutes ses facultés ; elle raisonne, elle désire et elle veut, sans pourtant savoir que le monde extérieur existe ni même son propre corps. Y aurait-il dans ce savoir une connaissance irréductible aux sensations ?

p.394 Il faut distinguer deux problèmes : le premier, en pleine vogue au moment où Condillac écrivait (c'est le fameux problème de Molyneux) : comment percevons-nous

les grandeurs et les distances ? Le second, propre à Condillac : comment connaissons-nous qu'une chose nous est extérieure ?

On sait comment Molyneux ayant posé à Locke le problème : un aveugle-né opéré saurait-il de suite distinguer par la vue une sphère d'un cube qu'il distinguait par le toucher ? Locke fut d'accord avec lui pour répondre que non. Ce fut aussi, on l'a vu, l'opinion de Berkeley ; mais celui-ci généralisa singulièrement la question, montrant que pour le clairvoyant lui-même, les grandeurs et les distances ne sont jamais données, mais seulement suggérées par la vue. En 1728, dans les *Philosophical Transactions of the Royal Society,* le médecin Cheselden publiait l'observation d'un jeune garçon de quatorze ans à qui il avait levé les cataractes : cette observation célèbre confirmait en tout point l'opinion de Locke et de Berkeley ; le sujet disait que les objets « touchaient » ses yeux, et il ne comprenait pas comment les yeux pouvaient juger les rapports de grandeur, puisqu'un objet d'un pouce, mis près de ses yeux, lui paraissait grand comme la chambre entière. Voltaire fit connaître dans sa *Philosophie de Newton* (1741) l'opinion de Berkeley qu'il approuve et l'expérience de Cheselden. Ainsi se répandait l'opinion que la perception visuelle des grandeurs et des distances était une perception acquise, et que le tact seul les percevait directement.

De toute cette littérature, Condillac, qui n'était pas grand liseur (il avait complètement rédigé l'*Essai* de 1746, avoue-t-il (§ 43), et il n'avait pas lu Bacon), ne connaît, au moment de l'*Essai,* que Locke et Voltaire. Il est naturellement hostile à la notion de perception acquise, parce qu'elle suppose ce qu'il est le moins disposé à admettre, des jugements inconscients : il est impossible de nous faire avoir conscience des prétendus jugements qui relient la vue au tact ; « donc, conclut-il p.395 victorieusement, ils n'existent

pas ». « Il me suffit, dit-il, que ceux qui voudront ouvrir les yeux conviennent qu'ils aperçoivent de la lumière, de la couleur, de l'étendue, des grandeurs, etc. Je ne remonte pas plus haut parce que c'est là que je commence à avoir une connaissance évidente. » Au sujet de l'aveugle de Cheselden, il fait cette observation critique qui a si souvent été reprise après lui : ses jugements viennent non de l'absence de perceptions acquises, mais du manque d'exercice de l'œil.

Entre l'*Essai* et le *Traité*, en 1749, Diderot publie sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Il reprend le problème de Molyneux, à propos duquel il cite les deux opinions opposées de Locke et de Condillac ; l'expérience de Cheselden lui paraît aussi peu probante qu'à Condillac, à cause des troubles que l'opération a produits en un organe aussi délicat que l'œil ; il ne lui semble pas sûr non plus que le sujet était capable de comprendre les questions posées. Il y a, pour lui, deux points distincts dans le problème : l'opéré pourra-t-il de suite distinguer les objets les uns des autres ? S'il le peut, pourra-t-il reconnaître par la vue des objets déjà donnés par le tact ? Quant à la première question, Diderot fait remarquer l'infinité de détails que peut voir un œil exercé et qui échappent à l'œil non exercé ; le spectacle visuel par lui-même est composé de sensations confuses, et l'expérience de la correspondance du tact et de la vue doit servir beaucoup à perfectionner notre connaissance ; Diderot n'admet pas pourtant que la vue dépende essentiellement du tact, et il pense que la vue est capable de saisir des détails d'une extrême finesse sans le secours du toucher. Quant à la seconde question, Diderot croit que les réponses des sujets seront fort différentes selon leur capacité d'esprit ; il y faut une comparaison entre les perceptions visuelles nouvelles et les perceptions du tact, donc un certain effort mental ; mais, même si l'opéré est capable de reconnaître deux figures simples comme un carré

et un cercle, la réflexion ne pourra lui donner que des incertitudes sur cette p.396 correspondance ; de plus, il ne sera pas capable de distinguer des objets plus complexes que ces figures géométriques simples.

Condillac reprend le problème en 1754 dans le *Traité :* il se déjuge, et il donne raison à Locke, mais seulement en quelque mesure ; frappé sans doute des réflexions de Diderot, il distingue entre la perception visuelle primitive, confuse, où les objets sont sans limites précises et notre perception actuelle d'objets distincts et situés à une place déterminée ; ce résultat est dû à une analyse indispensable, pratiquée par le tact, qui seul permet de démêler ce qui est confondu dans la perception visuelle. C'est donc bien le tact qui connaît d'abord les formes, et c'est grâce à ses rapports avec lui que la vue les perçoit. Mais la sensation ainsi perfectionnée se suffit à elle-même, et elle n'a nullement, comme chez Berkeley, à suggérer les sensations tactiles dont elle s'est aidée ; il n'y a rien de plus en elle qu'il n'y avait dans la sensation primitive ; dès qu'elle ouvre les yeux, « la statue voit les mêmes choses que nous, mais elle n'en a pas d'idées » ; elle les voit, mais elle ne les remarque pas, parce qu'elle ne les a pas analysées.

Sur le problème de la connaissance du monde extérieur, Condillac a également varié : dans la première édition du *Traité* (1754), il l'attribue à la coexistence des sensations tactiles ; lorsque la statue sent à la fois, la chaleur à un bras, le froid à un autre, une douleur à la tête, etc., il n'est pas possible qu'elle saisisse ces sensations comme distinctes, si elles ne sont pas en dehors l'une de l'autre : ainsi la connaissance de l'extériorité serait indépendante du mouvement. Mais, dans la seconde édition (1778), il reconnaît que des sensations tactiles aussi vagues peuvent être simultanées sans s'étendre et que la notion d'extériorité ne saurait naître sans le mouvement ; elle naît lorsque le

mouvement de notre corps est arrêté par la résistance des corps solides ; la solidité suppose en effet deux choses qui s'excluent, et elle ne peut être sentie qu'en ces deux choses. Si le corps solide en question est un corps extérieur au nôtre, p.397 il n'y aura qu'un contact, mais si c'est notre propre corps que nous touchons, il y aura un contact à la fois dans la partie qui touche et dans la partie touchée ; par là notre corps sera connu comme nôtre et distingué des autres. Enfin, c'est la sensation du tact, unie aux autres sensations, qui commence à faire soupçonner à la statue que les odeurs, les sons, les couleurs ne sont pas de simples modifications ou variations d'elle-même, mais qu'ils viennent des objets extérieurs : l'expérience qui nous fait attribuer ces sensations aux objets, c'est celle de la variation d'intensité qui se produit en elles suivant l'éloignement ou le rapprochement de ces objets. Ainsi sont ramenés à de pures sensations les jugements d'extériorité.

IV. — CONDILLAC (*suite) :*

LA SCIENCE, LANGUE BIEN FAITE

@

La sensation contient toutes nos facultés. L'emploi des signes les étend : entre analyse et langage, il n'y a pas seulement affinité, mais identité, dès que l'analyse veut se développer. Ici encore, Condillac donne beaucoup à la nature ; c'est le langage vulgaire, spontané qui est la meilleure méthode analytique ; et les philosophes, avec leur langage technique, n'ont fait qu'y apporter le trouble : « avant eux, on ne demandait pas si *substance* signifiait autre chose que *ce qui est dessous,* si *penser* signifiait autre

chose que *peser, balancer, comparer* [74] ». Fait sensible ou opération concrète, voilà tout ce que peuvent légitimement signifier les mots du langage.

Il n'y a donc nul autre moyen de promouvoir l'analyse qu'a une langue bien faite ». C'est ce que Condillac a voulu faire dans son ouvrage posthume et inachevé, la *Langue des calculs :* cette langue, d'après sa maxime qu'une science n'est qu'une langue bien faite, c'est la mathématique elle-même. Il part de la méthode « naturelle » de calcul, le calcul avec les doigts, et il entreprend de démontrer que toutes les autres p.398 méthodes sont des transformations de celle-là ; on progresse moyennant la substitution d'autres signes aux doigts, le signe étant choisi de telle façon que le calcul, de plus en plus simplifié, puisse s'étendre de plus en plus loin. Cette extension graduelle est caractérisée de la manière suivante : « Il est évident que les moyens que la nature nous a donnés, étant les premiers connus, doivent nécessairement conduire à tous ceux qu'on a inventés, si nous raisonnons pour trouver ceux que nous ne connaissons pas encore, comme nous avons fait pour trouver ceux que nous connaissons. Mais ce qui est bien capable de nous arrêter, c'est que nous sommes assez ignorants ou assez vains pour nous flatter et surtout pour vouloir faire penser que nous arrivons aux découvertes en franchissant de grands intervalles, et cependant il faudrait, avec plus de jugement, avoir l'humilité de croire et de laisser croire que notre esprit ne franchit jamais rien... C'est la méthode qui invente comme ce sont les télescopes qui découvrent (I, chap. XVI). L'analyse est un aveu d'humilité : elle enseigne que les méthodes les plus raffinées et les plus élevées sont des formes des méthodes les plus simples, qu'on peut faire passer tout esprit des unes aux autres, enfin que la méthode d'exposition est identique à la méthode d'invention.

Il y a là une direction d'esprit qui se développera, particulièrement en France et en Italie, jusqu'au début du XIXe siècle, chez ceux qu'on a appelés les idéologues. Il apparaissait à Condillac qu'il n'était pas plus difficile d'appliquer l'analyse à la métaphysique (au sens de théorie de l'esprit) qu'à la mathématique, si ce n'était la « nature de nos langues qui, sur tout autre chose que les nombres, ne nous donnent que des notions mal déterminées ».

V. — CHARLES BONNET

@

Le naturaliste genevois Charles Bonnet (1720-1793) semble, indépendamment de Condillac, avoir eu l'idée d'une analyse p.399 des facultés de l'âme, et avoir imaginé l'hypothèse de la statue : c'est ce qu'il affirme dans la préface de son *Essai analytique des facultés de l'âme* (1760) : « Nous différons beaucoup [75], dit-il, dans les idées et dans l'analyse. En général il m'a paru que l'auteur (Condillac) n'analyse pas assez ; il va quelquefois par sauts... il passe à côté de questions très importantes sans y toucher. » Pour caractériser l'analyse, Bonnet emploie une image fort différente de celle de Condillac ; celui-ci empruntait à l'algèbre l'idée de transformation ; Bonnet, en naturaliste, utilise l'idée de chaîne et de série ; l'analyse consiste à « ne point faire former de pas à sa statue qui ne soit nécessaire, à lier tellement les uns aux autres tous les chaînons de son existence que la chaîne soit partout exactement continue (§ 71) ». Continuité ne veut pas dire identité, et Bonnet admet que l'activité est complètement irréductible à la sensation, qui est passive : la préférence que la statue donne à la sensation qui lui plaît le plus est une action que la statue exerce sur cette sensation ; préférer

n’est pas sentir, c’est se déterminer, c’est agir ; la recherche du plaisir et la fuite de la douleur sont des actions bien différentes de la sensation de plaisir et de douleur, et l’attention est une faculté distincte de la sensation. Par ces remarques, Bonnet semble introduire contre l’abus de l’analyse qui identifie les droits méconnus de l’observation interne directe : c’est précisément le problème que le développement de l’idéologie posera, à la fin du siècle, à Destutt de Tracy et Maine de Biran.

VI. — DAVID HARTLEY

@

David Hartley, dans ses *Observations of man : his frame, his duty and his expectations* (1749), ouvrage traduit partiellement en 1755 sous le titre d’*Explication physique des sens, des idées* p.400 *et des mouvements*, entreprend, lui aussi, d’appliquer à l’esprit « la méthode d’analyse et de synthèse suivie par Newton » : partant des remarques de Locke sur l’influence exercée par l’association des idées sur les croyances, il généralise le phénomène pour y chercher une explication totale de tous les faits psychologiques ; bien qu’écrite après Hume, son œuvre paraît indépendante de celle du philosophe écossais ; elle est d’ailleurs uniquement psychologique et étrangère aux questions de la critique de la connaissance ; plus ambitieuse cependant, en un sens, puisqu’elle prétend donner l’explication ou tout au moins le correspondant physiologique des faits d’association d’idées : les sensations, selon une hypothèse émise dans l’*Optique* de Newton, sont en effet produites par des vibrations d’un éther contenu dans les organes sensoriels, les nerfs et le cerveau ; la liaison des idées a pour substrat et pour cause la liaison, dans le cerveau, des petites vibrations qui gardent une

tendance à se reproduire dans le même ordre que les vibrations produites originairement par les sens ; la thèse n'est appuyée d'ailleurs sur aucune recherche physiologique précise ; mais l'ouvrage se recommande par une multiplicité d'observations, souvent ingénieuses, sur les sens, les mouvements automatiques et volontaires, le langage et le jugement.

Bibliographie



CHAPITRE VIII

DEUXIÈME PÉRIODE (1740-1775) (*suite*) :

THÉORIE DE L'ESPRIT (*suite)* :

LA CRITIQUE SCEPTIQUE DE HUME ET LE SENTIMENTALISME D'ADAM SMITH

I. — LE POINT DE VUE DE HUME

@

p.402 David Hume (1711-1776), né à Édimbourg, après avoir abandonné l'étude de la loi, puis essayé le commerce, se fixe en France, à la Flèche, en 1734, et retourne en Angleterre en 1737 ; il publie, sans succès, le *Traité de la nature humaine,* (A treatise of human nature, 2 vol., 1739 ; le troisième en 1740) ; en 1741 et 1742 paraissent le premier et le second volume des *Essais moraux et politiques* ; le troisième paraît en 1748. Auparavant il avait été, en 1746, secrétaire du général Saint-Clair, et en 1748, il avait été envoyé en mission à Vienne et à Turin. Le succès des *Essais* l'encouragea sans doute à choisir cette forme pour exposer les idées abstruses du *Traité* ; en 1748 parurent les *Philosophical Essays concerning human understanding* (à partir de 1758, le mot *Inquiry* remplace *Philosophical essays*)*,* et en 1751 *An inquiry concerning the principles of morals* ; les *Discours politiques* (1752), l'*Histoire de la Grande-Bretagne* (1754, 1756, 1759) et l'*Histoire naturelle de la religion* (1757) complètent les

œuvres publiées de son vivant. Il fit, de 1763 à 1765, comme secrétaire d'ambassade, un séjour à p.403 Paris, où il fut, comme il dit, « couvert de fleurs » dans le monde philosophique et littéraire. Il repartit en 1766, accompagné de Rousseau, qui cherchait asile en Angleterre, mais qui ne tarda pas à se brouiller avec lui ; il fut sous-secrétaire d'État à Londres en 1768, et se retira en Écosse en 1769. Après sa mort furent publiés, en 1779, les *Dialogues sur la Religion naturelle*, composés sans doute vers 1749.

Le rationalisme cartésien condamnait l'imagination comme une des plus grandes sources d'erreurs, et il opposait ses croyances fictives à l'évidence de la raison. Or, les critiques du XVIIIe siècle voient dans les grands systèmes, issus de ce rationalisme, des œuvres d'imagination pure ; on ne parle que des « visions » d'un Descartes et d'un Malebranche ; ils sont victimes de ce qu'il croyait avoir expulsé. On parle ainsi au nom d'une « raison » plus prudente, appuyée sur l'expérience, plus fidèle à la raison commune et vulgaire. C'est de cette raison que Hume va montrer qu'elle est, elle aussi, le fruit de l'imagination, enlevant ainsi, en poussant la critique jusqu'au bout, tout point d'appui à la critique. Comme Vico l'a fait pour l'histoire, ce n'est pas dans la raison, c'est dans l'imagination que Hume cherche l'unité entre les hommes.

Entre tant de penseurs, si pressés de mettre la philosophie au service de l'humanité, Hume nous apparaît comme un pur spéculatif, à tel point que, pour lui, les exigences de la pensée philosophique sont précisément inverses de celles de l'action : autant, dans l'action, il serait mauvais et d'ailleurs impossible de ne pas se fier à des croyances aussi naturelles et spontanées que la croyance au monde extérieur ou à la causalité, autant le philosophe doit rechercher avec soin la nature et la valeur des titres qui les justifient. On admet d'ordinaire (depuis Thomas Reid) que le

scepticisme de Hume est le développement naturel et inévitable des philosophies de Locke et de Berkeley. Après que Locke a critiqué, comme on l'a vu, la notion de substance, après que Berkeley a critiqué la notion de causalité physique, en ne p.404 laissant intacte que la causalité des esprits, il restait, dit-on, à Hume, en s'inspirant du même principe, à ruiner, avec la notion de substance spirituelle, celle de causalité en général : conception qui, sans être fausse, ne met pas assez en valeur l'attitude philosophique de Hume, qui n'est pas au service d'une cause, tolérance ou religion, mais qui laisse, pour ainsi dire, la réflexion le conduire où elle veut dans les moments où nulle action ne l'appelle : il est, depuis les Académiciens et les sceptiques de l'antiquité, un des penseurs les moins doctrinaires qui soient. « Il n'est pas de méthode de raisonnement plus commune, et cependant il n'en est pas de plus blâmable, écrit-il à propos des discussions sur la liberté, que de réfuter une hypothèse quelconque en tirant prétexte de ses dangereuses conséquences pour la religion et la moralité. Quand une opinion mène à des absurdités, elle est certainement fausse ; mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fausse, de ce qu'elle est de dangereuse conséquence. » Hume n'est pas de ceux, si nombreux en son siècle, qui admettent une providentielle correspondance entre la vérité et les besoins humains. Les recherches métaphysiques n'ont point à se justifier par leur utilité ni par leur agrément ; elles sont comme le sport d'un esprit vigoureux : « Si pénibles et si fatigantes que puissent paraître ces recherches, il en est de certains esprits comme de certains corps qui, pourvus d'une santé vigoureuse et florissante, ont besoin d'exercices violents et trouvent plaisir à des travaux qui paraissent à la généralité des hommes pénibles et accablants. »

Son but, c'est celui de bien des hommes de son temps, Condillac notamment, c'est de faire de la métaphysique une

science en employant, dans l'étude de l'entendement humain, le procédé qui a réussi à Newton dans la mécanique céleste ; chercher à passer de nos jugements particuliers sur les choses à leurs principes les plus généraux, « principes qui, pour chaque science, doivent marquer les limites de toute curiosité humaine ».

Mais cette formule marque déjà bien l'originalité de Hume : p.405 la philosophie est une critique : critique de l'entendement, critique de la morale, critique de la littérature et de l'art, elle part des appréciations et des croyances de l'homme pour en chercher, par analyse et par induction, le principe ; mais elle se gardera d'évaluer à son tour le principe par lequel nous évaluons, comme le newtonien se garde d'expliquer la gravitation, par laquelle il explique le reste. Le dessein de Hume est par conséquent bien différent d'une généalogie ou composition des idées ; il concerne la justification des principes de nos jugements.

II. — LA CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE

@

C'est ce qui, dans la première œuvre de Hume, le Traité, est quelque peu obscurci par la disposition inhabile des matières : on pourrait croire d'abord à une simple reprise de l'œuvre de Locke : une première partie où il s'agit des idées de relations, de modes, de substance, ainsi que de l'association des idées, avec un chapitre final confirmant la critique berkeleyenne des idées abstraites ; une seconde partie sur les idées de l'Espace et du Temps, et sur l'idée d'existence ; une troisième partie sur la connaissance et la probabilité, ce sont là les matières de l'*Essai* de Locke ; l'*Essai*, publié neuf ans plus tard, laissant tomber de longues

parties du *Traité* (notamment sur l'espace et le temps), dégage beaucoup mieux les thèses de Hume.

Pourtant, le *Traité*, dès le début, nous place sur un terrain nouveau. L'« idéisme », nom donné à la doctrine de Locke par ses adversaires, réduit en principe, on le sait, tous les objets de notre entendement à des idées, simples ou complexes ; l'idée, chez Descartes qui avait introduit le mot, était l'image ou représentation d'une réalité ; dans la mesure où chez Locke, elle reste représentative, elle est seulement un intermédiaire entre l'esprit et son objet ; Locke n'a pas su choisir entre l'idée objet et l'idée représentation, et il devait se heurter à cette objection de Berkeley, qu'une idée ne peut ressembler qu'à p.406 une autre idée. Hume reste assurément dans la ligne de l'idéisme, mais il fait une distinction, qui lève la difficulté, entre les impressions et les idées : les impressions, ce sont les originaux ou modèles, dont les idées sont les copies ; elles sont fortes et vives, tandis que les idées sont faibles ; dès lors, il est vrai que toute idée est représentative, mais elle est représentative d'une impression, qui est de même nature qu'elle et supérieure seulement en intensité : par là, on échappait à la critique de Berkeley, et l'on gardait l'idée représentative. Hume allait plus loin, il en tirait une maxime indispensable pour juger de la valeur d'une idée : aucune idée n'est valable, aucune idée n'a même d'existence, si on ne sait assigner la ou les impressions dont elle est la copie : cela vaut au moins pour les idées simples, car le groupement des idées simples en idées complexes n'a pas toujours à se référer à pareil groupement d'impressions. A sa maxime, Hume ne fait qu'une réserve, mais des plus curieuses : si on présente à l'œil une gamme continue de nuances, mais si l'on suppose qu'une de ces nuances a été omise, l'œil saura s'apercevoir de la nuance qui manque, même s'il n'en a pas eu auparavant l'impression ; voilà donc une idée simple sans impression correspondante : il semble que, par cette

remarque, Hume ait senti que l'esprit était autre chose qu'une mosaïque d'impressions, et qu'il y avait un élan qui le dirigeait vers des impressions nouvelles.

Cette maxime est, au fond, l'unique principe de la critique de Hume qui, trouvant à l'intérieur même de l'esprit, dans l'impression, le modèle qui justifie l'idée, devient critique immanente. L'objet propre de Hume n'est pas l'étude de l'impression, étude qui, selon lui, ressortit à l'anatomie et à la physiologie et non à la philosophie : c'est uniquement les idées, ces copies des impressions, dont les relations diverses, entre elles et avec les impressions, forment le tissu de l'esprit ; l'impression est en quelque sorte l'absolu du problème dont on ne cherche pas plus loin les conditions.

p.407 Hume a dû être frappé, en lisant Locke, du même défaut qu'y voyait Condillac, c'est-à-dire de son arbitraire et de son indécision au sujet de la formation des idées complexes : de quelle façon, avec ces matériaux que sont les idées simples, se construisent les idées complexes, c'est ce qu'on voit mal chez Locke. Mais, au lieu que Condillac se donne des règles de construction, Hume recherche par expérience quelles sont les forces qui entrent naturellement et spontanément en jeu pour lier les idées, et il retrouve ici ces principes universels de l'ordre de l'imagination, que Malebranche et, avant lui, Platon et Aristote avaient si fortement indiqués : deux idées entrent en connexion soit à cause de leur ressemblance, soit parce que les impressions dont elles sont les copies ont été contiguës, soit enfin parce que l'une représente une cause dont l'autre représente l'effet, lois qui sont, à nos idées, ce que la loi newtonienne d'attraction est aux corps, qui maintiennent l'ordre dans l'esprit, comme la loi de l'attraction maintient l'ordre de l'univers, en formant toutes les idées complexes. Hume réprouve seulement les prétendues « explications » physiologiques, que les cartésiens et surtout Malebranche

ont cherchées de ces lois : elles sont pour lui originelles et primitives.

Pourtant Hume n'est pas un « associationniste », au sens que prendra plus tard ce terme ; son attraction mentale n'est pas universelle : elle ne l'est pas d'abord parce que l'attention est maîtresse d'arrêter la série à une idée, ensuite parce qu'il y a parfois irrégularité véritable dans l'imagination et union arbitraire, sans nulle connexion, de deux ou plusieurs idées dans la fantaisie. Il y a plus, Hume, tout comme Malebranche, considère ces connexions associatives comme une des principales causes de nos erreurs, en particulier la ressemblance qui amène si souvent à confondre les idées, « lorsque les actions de l'esprit par où nous les considérons sont très peu différentes [76] ».

p.408 Hume a donc d'abord voulu combler cette lacune du système de Locke : la connexion imaginative est l'intermédiaire entre l'idée simple et l'idée complexe : si, par exemple, nous avons l'idée complexe de la relation, c'est parce que nous comparons entre elles des idées qui ont été unies par l'association de ressemblance : la comparaison du portrait et de son modèle, idée complexe de relation, suit la connexion qui fait que l'idée de l'un a suggéré celle de l'autre ; l'idée complexe de substance, celle d'une collection d'idées simples désignée par un nom, se forme lorsque ces idées simples ont été réunies par l'imagination selon l'association par contiguïté.

Mais, en allant plus avant, il a trouvé un problème que Locke ne résolvait pas plus que le premier, c'est celui du passage des idées à la connaissance, au sens que Locke donne à ce mot. Pour Locke, la connaissance est, soit la perception (immédiate ou médiate) d'une relation entre deux idées, soit la perception intuitive d'une existence, et elle est toujours certaine. La première originalité de Hume

est d'avoir montré l'immense portion de la connaissance que laisse hors d'elle cette énumération ; ce sont toutes les inférences en matière de fait, tous les raisonnements, plus ou moins probables, qui nous permettent d'affirmer l'existence de faits qui sont en dehors de notre expérience actuelle ; soit qu'il s'agisse d'utiliser le témoignage humain pour retrouver les faits passés, soit qu'on se serve de l'expérience antérieure pour prévoir les faits à venir, on emploie une manière de raisonner qui ne rentre pas dans les cadres de Locke, puisqu'elle n'est ni expérience actuelle ni relation d'idées. On peut la rejeter de la connaissance sous prétexte qu'elle donne une simple probabilité, ce qui est souvent exact, lorsque nous restons en doute sur le passé ou l'avenir ; mais elle aussi, elle comporte une certitude : nous savons avec certitude que le soleil se lèvera demain, avec une certitude différente de celle des mathématiques, il est vrai, mais qui n'est pas moins parfaite en son genre.

Cette inférence, certaine ou probable, repose en tout cas p.409 sur la connexion de la cause et de l'effet ; c'est en vertu de cette liaison que, dans le témoignage, nous concluons des effets actuels à leur cause passée, et dans la prévision, de la cause dont nous avons l'expérience actuelle à l'effet qu'elle produira. C'est donc la nature de cette connexion qu'il faut approfondir pour connaître les fondements de notre certitude en matière de fait.

Il est vrai que l'on a cherché à ramener cette connexion à une de ces relations d'idées qui fondent la certitude en mathématique : en des relations de ce genre, les relations d'égalité par exemple, il suffit d'inspecter les deux idées pour découvrir *a priori* en elles leurs relations. En est-il ainsi de la relation de cause à effet, c'est-à-dire, découvrirons-nous en inspectant telle cause (par exemple la diminution de température de l'eau) qu'elle est cause de tel effet (la congélation) ? Évidemment non, et, seule ici, l'expérience

peut nous instruire. Hume se réfère sur ce point à la doctrine de ceux que les adversaires de Locke appelaient les « idéistes ». A consulter et à retourner en tout sens l'idée de la chose qui est cause, nous n'y trouvons aucune efficace pour produire l'effet. Mais la seule question qu'on posait était la suivante : si l'efficace n'est pas dans le phénomène appelé cause, où est-elle donc ? Et l'on sait comment Malebranche la place en Dieu, et Berkeley, plus généralement, dans l'Esprit. Hume, partant du même point, se pose un problème tout à fait distinct et nouveau ; s'il est vrai que nous n'avons l'expérience d'aucune force ni d'aucune efficacité dans un fait, pourquoi et comment *croyons-nous* que ce fait sera suivi inévitablement d'un autre, que nous attendons avec la plus grande confiance ? Problème préliminaire, que Malebranche et Berkeley auraient dû se poser d'abord, puisqu'il est manifeste que l'on ne peut se demander où est l'efficace avant de croire qu'il y a connexion entre les faits ; c'est le principal mérite de Hume d'avoir rendu la recherche sur les principes de cette croyance complètement indépendante de la recherche sur l'efficacité. Il ne s'agit plus de p.410 cette dialectique qui, voyant l'insuffisance des choses sensibles à s'expliquer elles-mêmes, nous fait monter d'un bond à la réalité spirituelle, mais d'une critique immanente qui cherche les motifs de notre croyance en dépit de cette insuffisance.

Qu'est-ce en général que la croyance ? « L'idée d'un objet est une partie essentielle de la croyance qu'on y accorde, mais non le tout. Nous concevons beaucoup de choses auxquelles nous ne croyons pas. » C'est seulement lorsque la croyance s'ajoute à l'idée, que l'idée devient la connaissance de quelque chose de réel, et non plus une fiction ; or, nul philosophe jusqu'ici n'a, selon Hume, expliqué la croyance.

Ici encore, Hume a recours aux propriétés des connexions imaginatives : la croyance, prise en elle-même, n'est que l'idée avec un degré de vivacité particulièrement élevé ; croire à une idée n'ajoute rien au contenu de l'idée ; incrédule et croyant ont dans l'esprit les mêmes idées ; mais, chez le croyant, ces idées ont plus de force, de vivacité, de solidité, de fermeté, de stabilité : ainsi chez celui qui prend pour une histoire un récit que l'autre tient pour un conte. Or, cette nuance particulière de l'idée, qui fait qu'on y croit, dérive de ses liaisons associatives avec les impressions présentes, car l'impression, qui est plus vive que toute idée, a cette propriété singulière de transmettre quelque chose de sa vivacité et de sa force aux idées qui sont en connexion avec elle, comme si la pensée, animée par elle, gardait quelque chose de sa vigueur, lorsqu'elle glisse vers des pensées qui lui sont apparentées ; ainsi, dans les religions, des images sensibles, des cérémonies solennelles fortifient la croyance.

Il suit de là que ce qui fortifie la connexion entre une impression et une idée fortifie en même temps la croyance à cette idée, au point de la rendre exempte de doute.

Nous tenons là tous les éléments d'explication de cette confiance que nous avons en l'apparition de l'effet, lorsque la cause est présente, confiance qui aboutit au jugement que leur p.411 connexion est nécessaire. On observera d'abord que nous n'admettons aucune connexion nécessaire qu'entre des faits successifs et contigus, dont la succession a été observée plusieurs fois : cette répétition n'affecte en rien le couple même des faits ; mais elle engendre dans notre esprit une habitude (*custom*) ; l'habitude fortifie la connexion imaginative qui fait passer l'esprit de l'idée de l'un à l'idée de l'autre ; renforçant la connexion, elle produira une croyance irrésistible. La connexion nécessaire n'est donc que la transition de plus en plus facile d'une idée,

« le penchant, que l’habitude engendre, à passer d’un objet à l’idée de son compagnon ordinaire ». L’idée de cause est donc, comme toute idée, la copie d’une impression, non pas la copie d’un pouvoir que nous saisirions dans les choses, mais celle de cette impression interne ou impression de réflexion, qui est le sentiment d’habitude. Mais le penchant universel de l’esprit à se répandre sur les objets extérieurs nous fait supposer que cette nécessité est dans les objets que nous considérons et non dans l’esprit qui les considère.

Cette « explication » de la causalité n’en est-elle pas plutôt la destruction, puisqu’elle nous montre l’illusion dont nous sommes victimes ? Il en serait ainsi si la raison humaine était le produit d’une réflexion critique, et pouvait s’établir par argument ; alors d’autres arguments pourraient la ruiner, et nous devrions aboutir à la suspension de jugement ; mais, de fait, « bien que l’homme ne puisse trouver aucune erreur dans les raisonnements, il continue de croire et de penser et de raisonner comme à l’ordinaire » : c’est que la croyance à la causalité est « un acte de la partie sensitive, plutôt que de la partie pensante », « une sensation ou un mode particulier de conception qu’il est impossible aux idées de détruire ». S’il y a contrariété entre la croyance et la réflexion, cette contrariété ne peut nuire à la croyance. « Il existe une grande différence entre les opinions que nous formons à la suite d’une réflexion calme et profonde, et celles que nous embrassons par une espèce d’instinct ou p.412 d’impulsion naturelle, en raison de leur conformité et de leur harmonie avec l’esprit. Si ces deux opinions deviennent contraires, il n’est pas difficile de prévoir celle qui aura l’avantage : aussi longtemps que notre attention est appliquée au sujet, le principe philosophique et artificiel peut prévaloir ; mais, au moment où nos pensées se relâcheront, la nature se déploiera pour nous ramener à notre première opinion. »

La croyance spontanée, due à la nature de l'imagination, est donc juge en dernier ressort ; la réflexion ne peut ni la confirmer, ni l'atteindre, mais seulement en découvrir les lois sans d'ailleurs pénétrer plus haut : car il ne faut plus chercher les principes de l'imagination et de l'habitude.

Il faut pourtant remarquer que l'habitude ne pourrait jouer ce rôle si les phénomènes extérieurs ne lui en donnaient l'occasion ; la croyance à la connexion causale ne se produirait pas si nous ne trouvions dans l'expérience la répétition d'un phénomène identique ou semblable ; on pourrait imaginer un univers où, les mêmes conditions ne se reproduisant jamais, la croyance ne pourrait pas se former. Ce serait trop presser la pensée de Hume de dire qu'il y a harmonie entre notre nature profonde et la nature des choses ; Hume n'a pas cherché à justifier notre confiance dans le sentiment : il a du moins constaté que cette confiance existe et réussit ; l'attitude contrainte que prend l'esprit du philosophe pour en faire question, ne peut rien contre l'aisance et la facilité d'une conception plus naturelle.

Sur l'imagination, Hume n'appuie pas seulement notre croyance à la causalité, il fonde aussi la solution sceptique de trois des grands problèmes qui agitaient la philosophie depuis le XVIIIe siècle : l'existence du monde extérieur, l'immatérialité de l'âme, l'identité personnelle.

Pourquoi croyons-nous à l'existence de corps permanents et distincts de nous, alors que les sens ne nous donnent que des objets sans cesse évanouissants, et qui se résolvent en pures impressions qui, telles qu'elles sont immédiatement données, p.413 ne nous sont pas plus extérieures qu'un plaisir ou une douleur ? Ce n'est certes pas la raison, puisque cette croyance est antérieure à tout raisonnement. L'imagination seule entre en jeu ; assurément là aussi, elle ne peut

s’exercer qu’à une condition : c’est que certains amas d’impressions, collections ou séries, se reproduisent à des moments intermittents ; mais seules les propriétés de l’imagination peuvent expliquer comment nous croyons, à chacun de ces moments, que ces amas sont les mêmes corps, qui ont continué à exister dans les intervalles de leur apparition. Un corps qui est *le même,* ou *identique,* c’est un corps qui, restant invariable d’un moment à un autre, est perçu d’une manière ininterrompue à ces divers moments ; dans ce cas, le passage d’un moment à l’autre est si aisé qu’il est à peine senti. Supposons maintenant le cas d’un amas d’impressions qui se reproduit avec intermittence ; la transition d’un objet à l’autre sera presque aussi aisée que dans le cas d’un objet identique ; le glissement aisé de la pensée nous fera croire à l’identité de ces objets ; mais comme leur intermittence s’oppose à cette croyance, nous créons la fiction d’une existence continue.

Là-dessus arrive la réflexion philosophique, celle des sceptiques ; ces impressions, que l’on voudrait faire indépendantes de nous, sont étroitement dépendantes des sens, comme le montrent toutes les illusions. La philosophie dogmatique prend alors les intérêts de la croyance spontanée, et elle invente un monde d’objets réels permanents, distincts de nos perceptions qui sont, elles, périssables ; elle concède à la raison du sceptique l’intermittence des perceptions, et à l’imagination une existence continue : « fruit monstrueux de deux principes contraires », dit Hume, qui montre à l’évidence que croyance et réflexion philosophique sont de sens opposé : cette philosophie témoigne seulement que « la nature est obstinée : elle ne cédera pas le terrain, si fortement que la raison l’attaque ». Les diverses formes qu’a prises la théorie du monde extérieur chez les dogmatiques dérivent de ce besoin de l’imagination : la matière première p.414 d’Aristote, identique sous les changements, est une fiction destinée à

rétablir l'identité entre des aspects successifs que nous déclarons appartenir au même corps ; sa forme substantielle ne fait qu'exprimer la transition aisée avec laquelle nous passons d'une qualité à d'autres, lorsqu'elles sont habituellement réunies. A cet égard, la théorie mécaniste de Descartes ou celle de Boyle, acceptée par Locke, qui n'accorde l'existence indépendante qu'à la figure, au mouvement et à la solidité, tandis que les qualités « secondes », sons, saveurs, etc., ne sont que des impressions dans l'esprit, sont de même nature que celle d'Aristote, et de plus, elles renferment une contradiction intime, quand elles veulent chercher les causes mécaniques des sons ou des odeurs ; car, voulant satisfaire le penchant de l'imagination à se représenter des corps distincts de nous, elles dénient toute valeur à la croyance imaginative spontanée qui n'exclut du monde extérieur aucune qualité sensible.

III. — LA CRITIQUE DE LA RELIGION

@

On voit par cet exemple que Hume juge la philosophie dogmatique comme une sorte de superstructure, complètement inutile, à la croyance spontanée. Tels autres de ses dogmes, en particulier celui de la spiritualité de l'âme et celui de l'identité personnelle étaient jugés de son temps comme des préludes indispensables à cette religion naturelle, qu'un Clarke considérait comme introduisant à la religion révélée. Hume montre avec beaucoup de profondeur dans ses *Dialogues* la nature de cette religion naturelle : elle appartient, dit-il, à l'histoire ecclésiastique bien plus qu'à l'histoire de la philosophie. Beaucoup, parmi les Pères de l'Église, admettaient un scepticisme complet relatif à la

raison humaine pour mieux assurer l'autorité, et, pour eux, toute hérésie venait de la croyance en l'universelle capacité de la raison : mais à une époque où beaucoup de p.415 religions sont connues, où les autorités se balancent, les clergymen jugent nécessaire de recourir (au moins comme à une introduction) à l'universalité de la raison. Or, ce cas est tout à fait analogue aux précédents, puisqu'on y voit la prétention de fonder sur la réflexion philosophique les croyances spontanées ; à la critique de cette prétention, Hume a consacré deux longues sections du *Traité* (sur l'immatérialité de l'âme et l'identité personnelle), la deuxième section de l'*Essai* (sur les miracles), enfin les remarquables *Dialogues sur la religion naturelle*.

Nulle est la valeur des prétendues démonstrations philosophiques de l'immatérialité de l'âme. On prétend que les impressions ou idées, par leur nature, ne peuvent être inhérentes qu'à une substance spirituelle ; or, on ne sait ni ce qu'est inhésion, ni ce qu'est substance ; comment connaîtrions-nous la substance, puisque nous ne pouvons connaître que des impressions, ou des idées qui en sont les copies, et que l'impression étant un mode ne peut représenter une substance ? On dit que la pensée est immatérielle parce qu'elle est indivisible ; mais en admettant que les matérialistes aient tort de lier la pensée à l'étendue, les « théologiens » ont le même tort, en affirmant qu'une pensée indivisible peut percevoir l'étendue sans s'étendre elle-même et se diviser. Pas plus que le spiritualisme ne diffère vraiment du matérialisme, il ne se distingue réellement du spinozisme, car la substance simple dont tout ce qui existe est un mode, chez Spinoza, ressemble, à s'y méprendre, à cette substance simple des « théologiens » (lire sans doute ici, Berkeley), à laquelle est lié tout le système des perceptions, s'il est vrai que tout ce qui n'est pas esprit est perception. Sur cette question les dogmatismes opposés coïncident, s'ils sont pensés jusqu'au

bout, et l’un sert aussi peu à la religion que l’autre ne lui nuit.

Aussi peu fondée est la croyance en l’identité du moi, comme d’une réalité permanente, supérieure au déroulement changeant des impressions et des idées. Il n’y a dans l’esprit que des impressions et des idées, distinctes l’une de l’autre, et entre p.416 lesquelles il n’y a aucune connexion réelle qui puisse être aperçue : la notion de l’identité de notre moi naît comme nous avons vu naître la notion de l’identité des corps extérieurs ; les états successifs de notre moi s’évoquent dans la mémoire grâce à leur ressemblance ou surtout à la connexion causale qui les unit, et l’imagination crée ainsi la fiction de notre permanence, explication dont Hume se montre au reste mal satisfait dans l’appendice du Traité, où il reconnaît qu’il ne sait pas comment s’« unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou dans notre conscience ». Il est en tout cas certain que nous n’avons nullement cette prétendue conscience intime du moi dont parlent les philosophes.

Quant aux preuves rationnelles de l’existence de Dieu, Hume montre qu’elles dérivent d’une application incorrecte de modes de raisonnement qui nous réunissent d’ordinaire. La plus répandue de ces preuves, à cette époque, est la preuve par les causes finales, celle que Voltaire répétait à satiété. Elle repose sur l’analogie entre un mécanisme artificiel et l’univers ; dans le détail, l’univers est assez semblable à un de ces mécanismes, pour exiger, lui aussi, un auteur intelligent. C’est là un des raisonnements les plus habituels dans la science expérimentale, un argument de probabilité bien différent des preuves *a priori* de Clarke. L’exposé de cette preuve par le rationaliste Cléanthe choque autant le mystique Déméa que le sceptique Philon : Déméa, à cause de sa conclusion, parce qu’elle assimile Dieu à un opérateur humain ; Philon, pour son principe, à cause de

l’analogie qu’elle établit entre un mécanisme de fabrication humaine et l’univers. On peut contester d’abord qu’il puisse y avoir une analogie quelconque entre une partie très bornée due à une cause bornée et ce tout immense dont nous ne savons si la nature reste partout la même. Mais, à supposer cette analogie fondée, on peut en jouer de la manière la plus fantaisiste, et c’est ce que fait Philon avec une amusante virtuosité ; il faudra donc supposer un Dieu fini, comme est l’artiste humain, p.417 un Dieu dont on pourra demander la cause, un Dieu imparfait, comme l’artisan qui rencontre des résistances, peut-être même une pluralité de dieux, puisque cette œuvre du monde peut être due à une collaboration, en tout cas un dieu corporel qui puisse travailler de ses mains. On pourra encore étendre la méthode d’analogie de Cléanthe : on assimile avec beaucoup de vraisemblance l’univers à un organisme, et l’on voit en Dieu l’âme du monde, ou encore une force végétative comme celles qui, sans conscience et sans dessein, produisent l’ordre dans les plantes ; et il n’est aucune raison de rejeter la cosmogonie épicurienne, puisque, quoi qu’en disent les théologiens, un mouvement peut commencer sans agent volontaire (par exemple la pesanteur ou l’électricité).

Aussi critiquable est d’ailleurs la preuve de Clarke : il est d’abord impossible de concevoir un être comme nécessairement existant : l’imagination reste toujours libre de nier l’existence d’un être quel qu’il soit ; de plus, à supposer cet être, pourquoi ne serait-il pas, plutôt que Dieu, la matière, dont les propriétés, mieux connues, pourraient expliquer l’univers ? Enfin, pourquoi chercher la raison suffisante de l’univers hors de lui, sinon parce qu’on suppose arbitrairement qu’il est un tout limité ?

La religion naturelle prétend démontrer non seulement l’existence de Dieu, mais sa providence, contre laquelle

parle pourtant l’existence du mal : on connaît les arguments de la théodicée qui s’efforce de résoudre la difficulté ; sur ce sujet, si ressassé, Hume fait deux remarques tout à fait neuves : il faut convenir d’abord de ce paradoxe que ce terrible argument contre la Providence, la souffrance humaine, est en même temps la raison qui amène le plus d’hommes à la religion, où ils cherchent une consolatrice. De plus, quoi qu’en disent tous les théologiens, rien n’est plus facile que d’imaginer un univers, où les sources du mal, telles que nous les connaissons, auraient disparu, où le motif de l’activité, au lieu d’être une souffrance, serait un moindre plaisir, où des volontés particulières de Dieu p.418 anéantiraient à chaque instant les mauvais effets liés, disent les théologiens, à ses lois générales, où la faculté de travail chez l’homme serait plus développée, où la finalité serait plus parfaite. En un mot, aucun argument ne prouve que la source dernière des choses ne soit pas indifférente à l’homme.

On se rappelle que la réflexion critique sur l’origine du principe de causalité aboutissait non pas à ruiner, mais au contraire à justifier l’attitude spontanée de l’homme normal qui croit à la connexion nécessaire : le scepticisme est pour les rares moments de réflexion, la croyance pour la vie entière. En serait-il de même en matière de religion ? Le scepticisme, en ces matières, serait-il le prélude de la foi ? C’est ce que pourrait faire croire le dernier entretien des *Dialogues*, où Philon expose comment sa critique de la religion naturelle laisse le champ libre à la révélation ; ces textes où il expose des idées semblables à celles qu’il a attribuées aux Pères de l’Église, sont parallèles à ceux que nous avons cités sur la croyance naturelle à la connexion causale, qui subsiste malgré la critique de cette notion. Cette déclaration est-elle une de ces mesures de prudence si habituelles au XVIII[e] siècle ? Est-elle sincère ?

Il faut ici faire une distinction. Pour Hume, l'imagination est la source naturelle de nos croyances ; il ne s'ensuit pas que toute œuvre de l'imagination est justifiée ; il faut « distinguer dans l'imagination entre les principes qui sont permanents, irrésistibles, universels (comme la causalité) et les principes qui sont variables, faibles et irréguliers... Les premiers sont le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions... ; les derniers ne sont ni véritables ni nécessaires ni même utiles dans la conduite de la vie » ; le raisonnement qui aboutit à l'existence des corps et le raisonnement de celui qui croit aux spectres sont tous deux naturels ; mais le second l'est « dans le sens où l'on dit qu'une maladie est naturelle, comme provenant de causes naturelles, quoiqu'elles soient contraires à la santé. » Or, il est clair que dans les religions positives une énorme partie p.419 des croyances dépend, selon Hume, de cette fantaisie déréglée et absurde ; qu'on lise seulement, au douzième entretien, tout ce qu'il dit de cette religion du plus grand nombre qui, loin d'être un lien social, est cause de discorde, amène à de frivoles observances, à l'extase et à la crédulité, engendre enfin, par souci du salut éternel, un égoïsme étroit. Qu'on lise aussi dans l'*Essai* le chapitre *Sur les miracles* où il cherche à déceler la faute positive du raisonnement sur lequel repose notre croyance au miracle : le témoignage humain sur lequel elle fait fonds, à un si haut degré de probabilité qu'il puisse arriver, n'est pas susceptible en effet de contrebalancer la certitude que tout événement se produit selon des lois naturelles ; les fameux incidents des convulsionnaires de Saint-Médard, qui s'étaient produits pendant le séjour de Hume à Paris, lui montraient d'ailleurs comment un parfait accord de tous les témoins sur un même fait peut très bien ne pas prouver son existence.

Dans ces conditions, pour saisir la portée des déclarations du sceptique Philon, il faudrait que Hume eût fait sur la

religion un travail analogue à celui qu'il a fait sur la causalité, qu'il eût dégagé ce qu'il y a de foncier, de naturel au sens plein du mot, dans la croyance religieuse. C'est ce travail dont Hume a donné les premiers linéaments dans le remarquable opuscule sur l'*Histoire naturelle de la religion,* qui porte surtout sur le polythéisme. Hume y combat les deux interprétations alors en vogue : la première, fort ancienne, affirmait que l'humanité avait commencé par le monothéisme, divinement révélé, et que le polythéisme n'en était qu'une corruption ; la seconde, qu'on trouve chez Fontenelle, disait que le polythéisme était la première des sciences, et que l'homme y était arrivé par la contemplation de la nature et par la recherche des causes : ici comme partout, Hume nie qu'une simple spéculation théorique puisse être à la racine d'une croyance profonde : comment croire que le primitif puisse s'intéresser à l'ordre régulier de la nature ? C'est le sentiment, l'espoir et surtout la crainte p.420 concernant sa destinée qui ont donné naissance au polythéisme : les dieux sont des êtres bienveillants ou méchants pour l'homme, ou du moins des êtres dont il faut apprendre à capter la bienveillance, avant d'être des causes de l'ordre des choses.

On saisit ici la direction dans laquelle Hume aurait pu développer une théorie positive de la religion ; il y aurait vu moins une extension de la connaissance qu'une satisfaction des besoins humains les plus profonds.

IV. — LA MORALE ET LA POLITIQUE



Les spéculations de Hume sur la morale ont même dessin que ses doctrines de la connaissance et de la religion :

critique du rationalisme moral ; appel à la croyance et au sentiment. Le rationalisme qu'il vise est celui de Clarke, si répandu alors en Angleterre : il y aurait des rapports moraux qui sont définis aussi objectivement que les rapports mathématiques, par exemple celui de bienfaiteur à obligé, celui de fraternité, d'amitié ; la vertu consiste à agir conformément à ces rapports, conçus par la raison ; l'ingrat, ou bien celui qui préfère son frère à son ami, se trompent sur la nature de ces rapports. Hume remarque [77] que la raison peut bien nous dire si un acte est ou non adapté à une fin et conforme à une règle, mais qu'il n'en résulte aucun attachement à cette fin, sans le cœur qui approuve ou qui blâme : pour l'entendement, le meurtre de Laius par Œdipe et celui d'Agrippine par Néron sont deux parricides ; mais le sentiment d'horreur, provoqué par le second en fait un crime, et ce sentiment dépend non pas des rapports objectifs mais de la constitution interne de la nature humaine, de même que la beauté n'est pas la symétrie perçue par l'intelligence, mais le plaisir qui l'accompagne.

p.421 Hume n'est pas pourtant de ceux qui, comme Hutcheson, laissent la décision à un sens ou tact moral ; il y a dans les jugements moraux (comme dans le jugement sur la causalité) une universalité qui doit être expliquée ; elle résulte, selon lui, de l'approbation ou de la désapprobation que nos actes rencontrent chez ceux qui nous entourent ; « la vertu est toute action ou qualité de l'âme qui excite un sentiment de plaisir et d'approbation chez ceux qui en sont témoins » ; le sentiment moral n'a de sens que s'il se réfère à une société qui juge selon sa mesure. On opposera à cette thèse les variations et l'incohérence de ces jugements selon les sociétés : n'a-t-on pas vu des sociétés antiques approuver le suicide ou l'exposition des enfants ? Hume soutient que l'accord subsiste sur les points principaux, sur la franchise, sur le courage, par exemple, et que la différence des mœurs provient d'une déviation, due aux

circonstances : l’exposition des enfants est une des formes de l’amour paternel dans un pays très pauvre ; le patriotisme ne peut être le même dans un pays libre comme l’Angleterre et en France, où il se réduit à l’amour du « despote » ; la bravoure ne peut avoir même nuance chez les peuples guerriers, et pacifiques, certains sentiments ne peuvent se développer qu’aux dépens des autres, par exemple la sociabilité française qui étouffe les sentiments de famille. Mais les sentiments primordiaux restent les mêmes : Hume ne voit d’exception que dans ces « vies artificielles » qui veulent se donner leurs lois à elles-mêmes, en marge de la société, ces vies d’individualistes forcenés, comme celle d’un Diogène qui cherche sa règle dans la philosophie, ou celle d’un Pascal : « superstition religieuse ou délire philosophique », juge-t-il, et l’on voit combien ce « sentimentalisme » est loin du romantisme qui va venir, de l’héroïsme qui cherche sa voie en dehors des routes tracées.

L’imagination et le sentiment, pris dans leur profondeur et leur essence, restent donc, d’un bout à l’autre de la doctrine, des facteurs de généralité, d’union, de vérité et non pas ces p.422 puissances troubles dont le rationalisme avait peur et que le romantisme devait faire triompher.

Au point de vue politique, Hume est contraire aux whigs et au libéralisme de Locke ; il n’admet pas que la légitimité d’un gouvernement repose sur un contrat primitif, toujours révocable, ce qui comporte le droit de révolte ; mais il n’admet pas davantage, avec les tories, le droit divin et l’absolutisme. Il renverse les termes du problème, en ce sens qu’il ne cherche pas la légitimité d’un gouvernement dans son origine (origine pour la plupart du temps inconnue ; en général c’est la violence ; le contrat y est étranger ou ne donne qu’un faible appui), mais dans l’utilité sociale actuelle, principe qui permet, mais dans une faible mesure (différente selon les gouvernements et plus forte en

Angleterre qu'ailleurs), une résistance contre un gouvernement nuisible à la société.

V. — ADAM SMITH MORALISTE

@

C'est aussi dans le sentiment qu'Adam Smith pensait trouver les seules règles de la conduite morale. Né en 1723 et élève de l'Université de Glasgow, où il reçut l'enseignement de Hutcheson, professeur de logique (1751), puis de morale à Glasgow, il fit paraître en 1759 la *Theory of moral sentiments* ; en 1765, il devint le précepteur du jeune duc de Buccleuch, avec qui il réside en France, à Toulouse, puis à Paris, où il fréquente la société des économistes. De retour en Angleterre, il se consacra tout entier à la préparation de sa *Richesse des nations* (The Wealth of Nations), qu'il publia en 1776. Il mourut en 1790.

La *Théorie des sentiments moraux* s'achève par de curieuses pages contre la casuistique dont il fait le type de la morale intellectualiste : « On peut dire en général de tous les ouvrages des casuistes qu'ils cherchent en vain à déterminer d'une manière précise ce qui ne peut l'être que par le sentiment ; comment p.423 est-il possible en effet de trouver des règles invariables qui fixent le point auquel, dans chaque cas particulier, le sentiment délicat de la justice n'est plus qu'un scrupule frivole ; qui montrent l'instant précis où la réserve et la discrétion dégénèrent en dissimulation ? [78] » De pareilles nuances (et la vie morale en est faite) ne peuvent être saisies que par la sympathie ou la répulsion immédiates que nous ressentons, et qui se traduisent par un jugement d'approbation ou de désapprobation. Ce jugement n'est pas dicté par l'intérêt,

puisque notre estime va à des actions qui nous sont utiles ou même parfois nuisibles ; il ne vient pas davantage de la raison, comme Cudworth et les moralistes de Cambridge le concluaient de la généralité des jugements moraux ; cette généralité, que Smith admet, est obtenue, comme celle d'une loi empirique, par induction : nous n'approuvons originellement ni ne désapprouvons aucune action, parce que, en l'examinant, elle paraît conforme ou opposée à certaines règles générales ; mais les règles générales, au contraire, sont établies en reconnaissant, par l'expérience, que les actions composées de certaines circonstances sont généralement approuvées ou désapprouvées. Adam Smith ne pense pas non plus qu'on puisse faire appel à un sens moral, comme Hutcheson, car tandis qu'un sens, le sens de la vue par exemple, doit rester le même, quelle que soit la couleur qu'il perçoive, nos approbations se nuancent, comme les sentiments mêmes que nous approuvons : « l'approbation que nous donnons à un sentiment tendre ne ressemble en rien à celle que nous donnons à un sentiment élevé ; l'une nous attendrit, l'autre nous élève ; il n'y a nulle ressemblance entre les émotions qu'elles excitent ». L'approbation n'est donc, au fond, qu'une communion de sentiment, une sympathie. Cette sympathie n'est morale que si elle est tout à fait désintéressée ; aussi nous jugeons d'abord les autres avant de nous juger nous-mêmes, et nous ne nous p.424 apprécions correctement que si nous savons nous placer au point de vue d'un spectateur impartial.

Adam Smith remarque pourtant, dans notre manière de juger, une espèce d'inconséquence : il semble que, si la sympathie ne s'attache qu'au sentiment, nous ne devrions juger du mérite ou du démérite d'un homme que d'après les intentions qui dictent sa conduite ; or, il n'en est rien, et les suites heureuses ou funestes, la réussite ou l'échec déterminent presque entièrement le jugement que nous portons sur le mérite ou le démérite de ses intentions. Notre

sympathie s'accorde donc avec le sentiment que laissent transparaître ses actions plutôt qu'avec celui qu'il éprouve réellement en lui-même. Adam Smith reconnaît que cette sorte d'inconséquence, cette manière superficielle de juger sont les conditions de la vie morale telle qu'il la comprend ; il sait, par l'exemple de moralistes comme La Rochefoucauld, combien l'analyse approfondie des sentiments « rend suspecte la conduite la plus innocente [79] ». La « sympathie » de Smith n'est donc pas une sorte d'intuition qui nous fait entrer profondément dans la conscience d'autrui ; cette morale du sentiment n'est pas, comme le sera celle de Rousseau, une morale du for intérieur. Comme chez Hume, le sentiment a un rôle pratique, il est commun à tous ; mais le finalisme, qui, chez Hume, reste latent, éclate ici à toutes les pages ; cette sympathie qui dirige la vie morale témoigne de la providence divine. De la même manière, en économie politique, Adam Smith montrera comment le jeu tout à fait spontané de l'égoïsme doit suffire, à condition que des mesures réfléchies des gouvernements ne s'y mêlent point, à augmenter les richesses des nations (*Essai sur la richesse des nations*, 1776).

Bibliographie



CHAPITRE IX

DEUXIÈME PÉRIODE (1740-1775) (*suite*)

THÉORIE DE L'ESPRIT (*suite*) : VAUVENARGUES

I. — LA VIE ET LES ŒUVRES



p.426 Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues, est né à Aix-en-Provence, en 1715 ; il lut de bonne heure avec passion, les moralistes anciens, Plutarque et Sénèque ; il fut officier dans l'armée royale depuis 1733 ; il participa à la campagne d'Italie (1733-1736), puis à la campagne de Bohême (1741-1743) ; de retour à Aix, en 1745, malade, presque aveugle, il vint pourtant résider à Paris, où il mourut en 1747. Il fut lié avec le marquis de Mirabeau, puis avec Voltaire et Marmontel. La seule œuvre publiée de son vivant est l' *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746), suivie de *Réflexions critiques sur quelques poètes.* Après sa mort, en 1747, paraît une seconde édition de l'*Introduction, suivie de réflexions et de maximes.* Les éditions successives qui parurent en 1797, en 1806, en 1821, en 1874, apportent chacune des écrits nouveaux, ou des versions nouvelles d'écrits déjà connus ; mais il n'y a là que des ébauches, écrites surtout au cours de sa carrière militaire.

II. — LA DOCTRINE DES TYPES D'ESPRIT

Les historiens de la philosophie méconnaissent souvent l'importance et la profondeur de la pensée de Vauvenargues ; p.427 Vauvenargues est un systématique ; les circonstances seules l'ont forcé de donner à son exposé la forme de pensées détachées : il veut arriver à une notion cohérente de l'esprit humain ; il trouve que son siècle, avec son goût pour la dispute et sa passion des « sciences purement curieuses » (il songe à la manie des collections), reste complètement indifférent devant les assertions contradictoires sur les sujets les plus importants.

Vauvenargues, bien qu'il ne soit pas initié au mouvement scientifique, apporte, dans l'étude de l'esprit, cet idéal newtonien que nous avons rencontré chez Condillac et Hume : « L'esprit étendu considère les êtres dans leurs rapports mutuels : il saisit d'un coup d'œil tous les rameaux des choses ; il les réunit à leur source et dans un centre commun, et les met sous un même point de vue. » « J'aime, dit-il encore, un écrivain qui embrasse tous les temps et tous les pays, et rapporte beaucoup d'effets à peu de causes ; qui compare les préjugés et les mœurs des différents siècles ; qui, par des exemples tirés de la peinture et de la musique, me fait connaître les beautés de l'éloquence et l'étroite liaison des arts. »

Mais pour réaliser cette sorte d'enchaînement universel, dont l'idée hante le siècle, Vauvenargues ne croit pas à l'existence d'une méthode infaillible et accessible à tous. Tout au contraire (et c'est une remarque qui a dû provenir de la méditation de Pascal), on ne voit normalement que types d'esprit, généralement exclusifs l'un de l'autre, chacun voulant que sa qualité dominante soit celle de l'esprit en général : esprit vif, esprit pénétrant, esprit juste, esprit

profond, esprit poétique, esprit raisonneur, autant d'esprits qui marquent des directions différentes, incompatibles, et interdisant toute entente. L'esprit vif des gens du monde, par exemple, sera dédaigneux de l'esprit profond qu'il ne peut suivre dans « ses sentiers ténébreux » ; mais il y a pis, c'est la mésentente entre gens profonds, « chacun préférant son objet » : mésentente radicale et nécessaire, parce qu'elle est la condition à laquelle chacun peut créer : la poésie, p.428 par exemple, « ne permet guère que l'on se partage ». Il n'y a donc guère d'esprit qui soit capable d'embrasser à la fois toutes les faces de chaque sujet : et Vauvenargues cite pour exemple les politiques de son temps qui admirent le développement des arts et du commerce, sans voir la pauvreté de la plus grande partie de la nation.

On est comme forcé de choisir entre la voie étroite et qui aboutit, et une vue étendue, mais superficielle : qu'on songe à l'honnête homme qui sait un peu de tout : savoir ainsi, c'est « savoir presque toujours inutilement et quelquefois pernicieusement ». Ceux qui disent (et ceux-là, n'est-ce pas Pascal ?) que notre siècle a l'avantage d'avoir hérité des connaissances de tous les temps ne font pas attention à la faiblesse de l'esprit humain : « Trop d'objets confondent la vue : trop de connaissances étrangères accablent notre propre jugement... Peu de gens savent se servir utilement de l'esprit d'autrui... L'effet des opinions, multipliées au-delà des forces de l'esprit, est de produire des contradictions et d'ébranler la certitude des principes. »

La voix de Vauvenargues s'élève donc contre l'idéal commun à cette époque, contre le progrès par la diffusion des lumières ; c'est pour lui « barbarie » plus que progrès. A cette égalité des intelligences, qui est le thème commun de son temps, il oppose l'exception du génie qui, seul, sait combiner des types d'esprit d'habitude incompatibles, le philosophe doué d'imagination comme Descartes ou Pascal,

le poète au jugement ferme, comme Racine ou Molière. L'unité de l'esprit n'est pas un point de départ : c'est la très rare exception du génie ; mais « dans le monde intelligent comme dans la politique, le plus grand nombre des hommes a été destiné par la nature à être peuple ».

Cet idéal de puissance, irréductible à toute méthode, est celui de la vie morale comme de la vie intellectuelle. Que sommes-nous ? Nous sommes nos passions « qui ne sont pas distinctes de nous-mêmes ». Toutes les passions prennent le tour de notre caractère ; l'ambition n'est pas chose unique ; elle devient, selon p.429 les hommes, vice ou vertu, vigueur ou bassesse. L'amour ne s'attache pas à un objet, mais « à l'idée qu'on se plaît à s'en figurer ; ce n'est même que cette idée que l'on aime » ; on préfère la beauté qui exprime le caractère « qui entre le plus dans le nôtre ». C'est que la passion a son origine avant tout dans le « sentiment de puissance », que nous voulons augmenter, dans celui de « petitesse et de sujétion », que nous voulons étouffer ; les passions primordiales sont la gaieté, dont la source est le sentiment ordinaire de puissance, et la mélancolie ou l'inquiétude, dues aux sentiments d'impuissance. On voit combien est faux le stoïcisme qui distingue, au-dessus des passions, une volonté libre ; la volonté est « l'aiguille qui marque les heures sur une pendule » ; les motifs de notre action nous échappent parfois à cause de l'extrême rapidité de la pensée ; mais notre liberté ne consiste que dans la détermination de nos actes par nos pensées et nos sentiments, c'est-à-dire par nous-mêmes ; car encore une fois « il y aurait de la folie à distinguer ses pensées ou ses sentiments de soi ». Fausse aussi est la doctrine qui prêche la modération des passions ; c'est prêcher la sobriété à un estomac gâté : « qu'importe à un homme malade la délicatesse d'un festin qui le dégoûte ? » Faux enfin est l'égoïsme de La Rochefoucauld ; la passion, dès qu'elle est forte, tient peu de compte de notre individu, de nos

commodités, de notre bien-être ; c'est que, à « l'amour-propre » de La Rochefoucauld s'oppose « l'amour de soi » qui cherche son bonheur hors de soi, et (si Vauvenargues n'emploie pas l'expression nietzschéenne, il en est bien près) dans l'exercice de la volonté de puissance : tel est un des plus forts stimulants des grandes âmes, l'amour de la gloire, qui nous donne sur les cœurs une autorité naturelle et nous excite au travail ; telle l'avarice, « l'instinct avide qui nous sollicite d'accroître, d'étayer, d'affermir notre être » ; tel l'amour paternel où domine « l'idée de propriété » ; telle l'amitié qui nous révèle « l'insuffisance de notre être ».

Mais la vertu ne paraît-elle pas s'opposer à cette sorte de
p.430 culture de la passion ? Ne cherchons pas dans la morale à définir une vertu qui soit « bonne en son fonds » ; elle n'est vertu que par rapport au bien, c'est-à-dire, par définition, à ce qui tend à l'avantage social ; ce bien lui-même n'est pas en soi objet de la volonté, il le devient « parce que la religion assure des indemnités » et grâce à la « crainte odieuse des supplices ». Mandeville a eu tort de soutenir que les vices, comme tels, sont utiles à la société : vanité ou avarice ne la servent que si elles sont mêlées de tempérance, de probité et d'autres vertus. Si la vertu est uniquement définie par l'intérêt social, ce n'est pas un argument contre elle de dire qu'elle est un résultat nécessaire de notre tempérament ou qu'elle a sa source dans l'amour de nous-mêmes, car seuls importent ici les résultats.

On voit donc que Vauvenargues considère la morale comme n'ayant aucun rapport avec la valeur intrinsèque de l'homme. Il le dit formellement : « il y a de grandes qualités qui s'éloignent de la vertu » ; la grandeur d'âme, ce déploiement de puissance qui consiste à maîtriser la fortune et à subjuguer les autres hommes, a rendu criminels un

Catilina et un César, sans en être en rien diminuée. Un héroïsme, distinct de nos valeurs morales, fait la valeur véritable de l'homme, et, ainsi que le génie, il est placé au-dessus des appréciations étroites et des contradictions apparentes où reste l'intelligence vulgaire.

Ainsi, comme Condillac, comme Hume, Vauvenargues a cherché la source et le régulateur de l'esprit en quelque chose de plus naturel, de plus profond, de plus intime que cette raison transcendante qui, selon les penseurs du XVII[e] siècle, laissait en dehors d'elle la nature, le sentiment, la passion, la croyance : « Toute ma philosophie, écrit-il à Mirabeau le I[er] mars 1739, a sa source dans mon cœur : croyez-vous qu'il soit possible qu'elle recule vers sa source, et qu'elle s'arme contre elle ? Une philosophie naturelle, qui ne doit rien à la raison, n'en saurait recevoir les lois ; la philosophie que je suis ne souffre rien que d'elle-même ; elle consiste proprement dans l'indépendance, et le p.431 joug de la raison lui serait plus insupportable que celui des préjugés. »

La statue de Condillac, sur qui agissent exclusivement les impressions sensibles, l'homme de Hume qui suit les croyances formées spontanément en lui, le héros de Vauvenargues dont toute la règle n'est que la fidélité à soi et à sa passion dominante sont des conceptions de même genre, si différent que soit l'esprit qui les anime. Vauvenargues est, comme Hume, un critique de la religion naturelle, qui prétend nous montrer la raison s'acheminant d'elle-même vers le transcendant ; dans les fragments qui font suite au *Traité du libre arbitre*, il écrit contre le finalisme cette profonde parole : « Tout ce qui a de l'être a de l'ordre », thèse qui met fin à toute recherche sur l'auteur de cet ordre.

Telle est la doctrine, âpre et hautaine, d'un penseur souvent méconnu, à qui l'édition de 1806 attribuait une

« philosophie consolante et douce » et chez qui Voltaire et d’autres n’ont trouvé matière qu’à discussions pointilleuses sur le style.

Bibliographie



CHAPITRE X

DEUXIÈME PÉRIODE (1740-1775) (*suite*) :

LA THÉORIE DE LA NATURE

I. — DIDEROT, D'ALEMBERT ET L'ENCYCLOPÉDIE



p.432 Dans ce groupe de philosophes que l'on peut appeler les encyclopédistes, soit parce qu'ils ont participé effectivement à l'entreprise de Diderot et de d'Alembert, soit à cause de leur affinité avec eux, on trouve un esprit fort différent de celui des philosophes dont nous venons de parler : d'une manière générale, ils insistent fort peu sur la philosophie de l'esprit, étant assez disposés à croire que Locke a dit sur ce point le dernier mot, et ayant une méfiance profonde des subtilités métaphysiques : c'est, plus que les facultés de l'esprit, la nature et la société qui les intéressent. Chez Diderot en particulier, et chez ses amis matérialistes, d'Holbach et Helvétius, et, auparavant, La Mettrie, l'on trouve une conception de la nature qui va s'affirmant.

L'histoire de la fondation de l'*Encyclopédie* par Diderot et d'Alembert est assez connue. Denis Diderot, né à Langres en 1713, fut l'élève des Jésuites au collège Louis-le-Grand ; curieux de toutes les sciences et de tous les arts, il est d'abord traducteur de l'*Histoire de la Grèce,* de Stanyan (1743), puis du *Dictionnaire universel de médecine,* de

James (1744), enfin de l'*Essai sur le mérite et la vertu,* de Shaftesbury (1745). En 1746, le libraire p.433 Le Breton lui confia la traduction de la *Cyclopædia or Dictionary of arts and sciences,* qui avait paru en 1728 avec un grand succès : l'idée d'un ouvrage de ce genre était dans l'air, et l'on cite un discours de Ramsay, le grand orateur de la FranMaçonnerie, qui, en 1737, exhortait tous ses confrères à « s'unir pour former les matériaux d'un dictionnaire universel des arts libéraux et de toutes les sciences utiles [80] ». Diderot agrandit le projet primitif et y associe son ami, le mathématicien d'Alembert. Jean le Rond d'Alembert, né en 1717, était déjà l'auteur du *Traité de dynamique,* membre de l'Académie des sciences et ami de Frédéric II : ils groupent des collaborateurs de toutes sortes, des gens de lettres, des érudits, des savants ; mais Diderot écrit lui-même un grand nombre d'articles. Emprisonné six mois à Vincennes en 1749 pour avoir écrit les *Pensées philosophiques* (1746) et la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) (il avait écrit aussi en 1747 la *Promenade du sceptique ou les Allées,* qui parut en 1830, et *De la suffisance de la religion naturelle,* paru en 1770), il fait paraître en 1751 le premier volume de l' *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres ; le volume était précédé d'un *Discours préliminaire*, écrit par d'Alembert. Le parti dévot, soutenu par le *Journal de Trévoux* et par Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, prend le prétexte d'une thèse soutenue en Sorbonne par l'abbé de Prades, où l'on trouve des propositions condamnables, telles que l'origine des idées dans les sens ou la défense de la morale naturelle ; on fait retomber sur l'Encyclopédie la responsabilité du scandale, et on arrive à la faire interdire au moment où paraît le deuxième volume, au début de 1752. Néanmoins, avec le soutien tacite de Malesherbes, le directeur de la librairie, et malgré les attaques incessantes

des ennemis des philosophes, Palissot et Fréron, paraissent de 1753 à 1757 cinq nouveaux volumes de p.434
l'Encyclopédie ; mais 1758 est pour l'œuvre une année critique : à la suite des polémiques suscitées par son article *Genève*, d'Alembert, soutenu en sous-main par Voltaire, abandonne l'œuvre, ainsi que Duclos et Marmontel ; l'*Encyclopédie,* rendue responsable du matérialisme d'Helvétius (dont le livre *De l'Esprit,* paru en 1758, est condamné) est de nouveau interdite par arrêt royal et condamnée par le pape ; les dix derniers tomes ne purent paraître que beaucoup plus tard, en 1766. Autour de l'*Encyclopédie* s'était formée, surtout à partir de 1753, cette société qui, avec Diderot, réunissait Rousseau, Grimm, d'Holbach et Helvétius. Plusieurs œuvres philosophiques de Diderot, ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, *Le rêve de d'Alembert,* écrites en 1769, le *Supplément au voyage de Bougainville*, écrit en 1772, n'ont été publiés qu'après sa mort. Diderot mourut en 1784.

« Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences, écrit Diderot dans l'*Interprétation de la nature.* Au penchant que les esprits me paraissent avoir à la morale, aux belles-lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale, j'oserais presque assurer que, avant qu'il soit cent ans, on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. » Il se produit, en effet, à cette époque, une véritable démathématisation, si l'on peut dire, de la philosophie de la nature ; on tourne le dos à cet idéal cartésien, selon qui, toutes les difficultés, en physique, doivent être rendues « quasi semblables à celles des mathématiques ».

Il importe de chercher la nature et l'origine d'un état d'esprit si nouveau ; on peut en indiquer les trois raisons suivantes, étroitement liées ensemble : 1° la manière dont on comprend la science mathématique de la nature chez

Newton ; 2° la transformation de l'idéal des mathématiciens et leur théorie de la connaissance mathématique ; 3° le développement, pour elles-mêmes, des sciences de la vie.

Le résultat de la science newtonienne fut d'accuser le p.435 contraste entre la rigueur du raisonnement mathématique et le caractère simplement approximatif des mesures expérimentales : on était loin de compte si l'on croyait tenir dans la loi de l'attraction un principe d'où pussent se déduire tous les phénomènes de la nature : non seulement y échappaient les phénomènes électriques, chimiques, biologiques sur lesquels l'attention se portait de plus en plus ; mais dans l'étude même du ciel, la nouvelle science mathématique de la nature « ne dispense point, comme remarque Diderot, Bradley ou Le Monnier, d'observer le ciel ».

Mais il y a certainement, en cette nouvelle tournure d'esprit, autre chose que cette constatation brutale qui faisait dire à Diderot que l'on devrait écrire un *Traité de l'aberration des mesures.* Il semble en effet que c'est le géomètre qui, par l'idée qu'il se fait de sa science, s'éloigne de la physique au moins autant que la science de la nature réclame son originalité. Empiriste et logicien, tels sont les deux traits (non incompatibles, bien loin de là !) qui s'unissent chez d'Alembert, théoricien de la géométrie. D'une part, les mathématiques sont, par leur objet, des sciences expérimentales, et même les premières de ces sciences ; car elles s'occupent des caractères les plus abstraits et les plus généraux qui appartiennent aux corps, les figures ; « par des opérations et des abstractions successives, nous dépouillons la matière de presque toutes ses propriétés, pour n'envisager, en quelque manière que son fantôme [81] », l'étendue (c'est, on s'en souvient, le langage de Hobbes) : c'est une matière, réduite presque au néant, qu'étudie la géométrie, et l'arithmétique, encore plus

abstraite, naît lorsqu'il s'agit de trouver le rapport des parties dont nous imaginons que les corps géométriques sont composés. Ainsi les mathématiques n'étant plus qu'« une espèce de métaphysique générale où les corps sont dépouillés de leurs qualités individuelles », p.436 laissent presque tout à trouver à l'expérience du physicien.

D'autre part, comme logicien, le mathématicien veut déduire toutes les vérités du plus petit nombre possible de principes. Sa démarche, comme celle du philosophe en général, est inverse de celle du sens commun : « Les notions les plus abstraites, celles que le commun des hommes regarde comme les plus inaccessibles sont souvent celles qui portent en elles la plus grande lumière. Les principes sont d'autant plus féconds qu'ils sont en plus petit nombre... ; il faut étendre les principes en les réduisant [82]. » La virtuosité du mathématicien consiste donc à se passer le plus possible de notions concrètes : telle est par exemple l'œuvre de d'Alembert dans la dynamique ; on pourrait dire qu'elle est précisément l'inverse de celle que Leibniz avait tentée ; celui-ci avait réintroduit la notion de cause motrice, de force dans le mécanisme cartésien : celui-là n'a besoin que du seul mouvement ; « de la considération seule du mouvement envisagé de la manière la plus simple et la plus claire [83] », il déduit trois principes, d'où le raisonnement conclut des résultats, qui coïncident avec ceux de l'expérience. Les vérités de la dynamique sont donc, contrairement à ce que pense Leibniz, nécessaires et non pas contingentes.

Les mathématiques, ainsi comprises, perdent la place éminente qu'elles avaient chez Descartes ; elles ne sont plus qu'une science parmi d'autres. Mais, si nous l'envisageons telle qu'elle est chez d'Alembert, nous voyons qu'elle a même type que les autres : empiriste et déductif, presque tout le monde l'est au milieu du XVIIIe siècle : chacun

cherche, en chaque science, le fait fondamental d'où tout le reste pourra se déduire ; rien ne ressemble plus, par exemple, du moins par ses ambitions, que la théorie condillacienne de l'esprit aux idées de d'Alembert sur les mathématiques : « Qu'on examine, écrit d'Alembert, dans le *Discours sur l'Encyclopédie* [84], une suite de p.437 propositions de géométrie déduites les unes des autres, on s'apercevra qu'elles ne sont toutes que la première proposition qui se défigure, pour ainsi dire, successivement et peu à peu dans le passage d'une conséquence à la suivante, mais qui, pourtant, n'a point été réellement multipliée par cet enchaînement, et n'a fait que recevoir différentes formes. » N'est-ce pas, *mutatis mutandis,* ce que Condillac disait de la sensation et des facultés de l'esprit ? C'est le même type de pensée que nous allons trouver, sous une autre forme, dans la philosophie de la nature, et que nous retrouverons dans la philosophie sociale.

Un des aspects les plus caractéristiques de ce type de pensée se montre dans les discussions sur la classification des êtres vivants de Linné : Diderot formule ainsi la critique la plus générale contre ceux qu'on appelait les « méthodistes » : Au lieu de réformer ses notions sur les êtres, il semble qu'on prenne à tâche de modeler les êtres sur ses notions [85]. » Les groupes linnéens sont des catégories arbitrairement fabriquées par l'esprit, en lesquelles on fait rentrer tout vivant qui présente les caractères qui définissent le groupe, sans s'inquiéter d'ailleurs des autres caractères qu'il peut présenter et qui, peut-être, l'apparentent avec des êtres situés dans un groupe fort éloigné ; contrairement à la règle posée par Locke, Linné a cru pouvoir user d'idées archétypes des substances.

Diderot, instinctivement, est hostile à toute pensée qui fixe et limite les êtres. « Il n'y a rien de précis en la nature...

Rien n'est de l'essence d'un être particulier. Et vous parlez d'essence, pauvres philosophes. » Son œuvre abonde en intuitions sur la nature conçue comme un tout où se résorbent les êtres particuliers. Après avoir été déiste avec Shaftesbury, il arrive à une sorte de naturalisme dont *Le rêve de d'Alembert* [86] donne la plus vivante expression ; il fait exposer par Bordeu, p.438 le médecin vitaliste de l'école de Montpellier, la thèse de l'animal, agrégat d'animalicules, qui, en se joignant les uns aux autres, deviennent des organes pour le tout : il n'y a, chez l'individu, d'autre unité que cette unité d'agrégation qui, sans cesse, varie, se transforme, sans qu'il y ait jamais de mort véritable et sans que le tout en soit atteint. « Garantissez-vous, dit-il, du sophisme de l'éphémère », qui croit à la durée éternelle des formes d'un jour : il y a un flux général qui doit faire changer les espèces du tout au tout, d'une planète à l'autre et d'une époque à l'autre. Diderot a le pressentiment du transformisme de Lamarck : « Les organes produisent les besoins et les besoins produisent les organes. » L'identité passagère du moi n'existe que par ce tout : « Changez le tout, vous me changez nécessairement. » Mais aussi (c'est là la vieille alchimie de la Renaissance), il y a dans chaque être comme une image de tous les autres : « Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. »

A ce naturalisme est liée la morale du retour à la nature ; le *Supplément au voyage de Bougainville* décrit, dans une Otaiti de fantaisie, ce que serait la vie humaine, livrée aux instincts tout à fait primitifs et purs, avant qu'ils aient été transformés par les lois et la religion : il forme le plus entier contraste avec le naturalisme de Rousseau, qui affirme le caractère naturel et spontané de la conscience et du devoir ; le retour à la nature est, chez Diderot, le retour à l'instinct.

II. — LA METTRIE, D'HOLBACH, HELVÉTIUS

@

Sauf l'élan merveilleux du style, il n'y a que des nuances entre les idées de Diderot, et celles du groupe de ses amis, d'Holbach et Helvétius. Avant eux il faut citer Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), un médecin qui, banni successivement de p.439 France en 1746, puis de Hollande en 1748, à cause de ses publications, trouva asile auprès de Frédéric II qui lui accorda une pension et le titre de lecteur du roi : il fut toujours jugé quelque peu compromettant dans la société des philosophes. Paul Thiry d'Holbach, baron de Heese et de Léande (1723-1789), né dans le Palatinat, passa à Paris sa vie presque entière ; il a été l'ami et l'hôte des philosophes, qu'il réunissait dans son hôtel de la rue Saint-Roch ; collaborateur de l'*Encyclopédie* pour la chimie et auteur d'écrits scientifiques, il publie, à partir de 1766, un grand nombre d'écrits antireligieux. Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) était d'une famille de médecins, d'origine allemande ; son grand-père, le premier, s'établit en France. Helvétius lui-même devint fermier général. Il ne publia de son vivant que l'*Esprit*, qui fut condamné ; le livre *De l'Homme* ne parut qu'en 1772.

Lange a fait depuis longtemps justice, dans son *Histoire du Matérialisme,* de la thèse superficielle qui faisait dépendre le matérialisme de La Mettrie et de d'Holbach de la théorie sensualiste de la connaissance : nous voyons des sensualistes décidés comme Condillac être de fermes spiritualistes, et les dates mêmes empêchent que le premier des matérialistes français connus, La Mettrie, ait profité des travaux de Condillac. Il existait d'ailleurs dès longtemps un matérialisme anglais ; on a vu ce qu'était la secte des « mortalistes » au XVIIe siècle ; l'on se rappelle l'aveu de

Locke sur l'impossibilité de démontrer la spiritualité de l'âme, les livres de Toland et la polémique de Collins.

Le matérialisme affirme l'unité de type de tous les phénomènes observables, physiques, vitaux, moraux, sociaux, humains ou animaux, et cherche leur liaison commune dans leur rapport à cette entité qu'il appelle nature. « Tout ce qui n'est pas puisé dans le sein même de la nature, dit La Mettrie, tout ce qui n'est pas phénomènes, causes, effets, science des choses en un mot, ne regarde en rien la philosophie et vient d'une source qui lui p.440 est étrangère [87]. » Il ne s'agit pas, ici encore, de décrire une genèse réelle de ces phénomènes, mais de produire l'impression et comme l'intuition de leur parenté profonde.

La thèse des matérialistes est assez simple ; l'état d'esprit dans lequel ils la soutiennent est plus complexe. Leur thèse est un déterminisme rigoureux, différent pourtant du mécanisme cartésien. Dans *L'Homme-machine*, par exemple, La Mettrie, bien qu'il se réfère à la thèse cartésienne des animaux-machines, pense que chaque partie du corps a sa structure propre qui lui permet d'agir et de fonctionner sans le tout ; et, médecin, il insiste sur les exemples alors connus, de la survie d'organes après séparation de l'organisme (le cœur de la grenouille continuant à battre, la reproduction du polype entier par un de ses fragments) ; toutes les actions de l'organisme comme tout sont donc dues à la combinaison des actions de chaque partie, avec sa structure et sa force propre, comme dans les automates que Vaucanson fabriquait alors. « Qu'on accorde seulement, dit-il, que la matière, organisée est douée d'un principe moteur qui, seul, la différencie de celle qui ne l'est pas et que tout dépend dans les animaux de la diversité des organisations, c'en est assez pour deviner l'énergie des substances et celle de l'homme (p. 68). »

C’est dans le *Système de la nature* de d’Holbach que paraît le mieux la thèse : elle est concentrée dans une antique pensée ionienne, contre laquelle avaient tant lutté Platon et Aristote, et que d’Holbach exprime ainsi : « Le mouvement est une façon d’être qui découle nécessairement de l’essence de la matière [88] », et il réprimande les physiciens qui, comme Descartes, ont regardé les corps comme inertes, et ont mieux aimé (dans le cas des corps pesants par exemple) supposer à leur chute une cause extérieure imaginaire dont ils n’avaient pas idée que leur attribuer une force interne : d’Holbach lui-même se fait fort p.441 (mais le passage est un vrai galimatias) de déduire la gravitation newtonienne de l’essence de la matière. Par le mouvement inhérent, d’Holbach entend quelque chose qui diffère qualitativement selon la matière considérée ; car « chaque être ne peut agir et se mouvoir que d’une manière particulière... Chaque être a des lois du mouvement qui lui sont propres et agit constamment suivant ces lois, à moins qu’une cause plus forte n’interrompe son action (p. 17) ». D’Holbach insiste avant tout sur cette erreur cartésienne de l’homogénéité de la matière, et contre elle, il cite avec le plus grand éloge le principe leibnizien des indiscernables, dont il emprunte la formule à Bilfinger. Une fois posées ces matières douées de propriétés qualitativement différentes, d’Holbach pense que chaque être est un mixte d’êtres simples dont toute l’essence consiste dans le mélange de ces êtres.

Comme beaucoup de ses contemporains, c’est la série des essences, à partir de la matière, que cherche à saisir d’Holbach. Mais il n’insiste guère sur la philosophie de la nature proprement dite que pour montrer combien sa thèse rend inutile la religion naturelle ; il ruine en effet l’argument, alors presque unique, employé par les philosophes pour démontrer l’existence de Dieu, celui des causes finales. L’ordre dans la nature n’est qu’une disposition de ses parties

rigoureusement nécessaire, fondée sur l'essence des choses ; la belle ordonnance des saisons, par exemple, n'est pas l'effet d'un plan divin, mais le résultat de la gravitation.

Mais d'Holbach veut surtout, appliquant ces idées au monde moral, montrer comment elles doivent édifier une nouvelle morale entièrement dégagée de toute religion positive. L'homme lui aussi, est un mélange de matière, « dont l'arrangement se nomme organisation, et dont l'essence est de sentir, de penser et d'agir (p. 12) ». L'esprit de chaque homme suit de sa sensibilité physique, dépendant elle-même du tempérament. La loi unique de son activité, c'est d'aimer le plaisir et de craindre la p.442 douleur. Il est entouré d'êtres sensibles différents de lui et inégaux entre eux : c'est cette inégalité qui fait le soutien de la société, par le besoin que les hommes ont les uns des autres. Mais, bien entendu, « ceux-ci ne contribuent au bien-être de leur semblable, que lorsqu'on les y détermine par le plaisir qu'on leur procure ; ils refusent d'y contribuer dès qu'on leur fait du mal. Voilà les principes sur lesquels on peut fonder une morale universelle ou commune à tous les individus de l'espèce humaine [89] ». La morale consiste donc à vouloir le bien-être d'autrui : or, ces avantages, pour d'Holbach, ne sont pas du tout des conséquences naturelles du fonctionnement social ; il faut au contraire que « les puissances de la terre prêtent à la morale le secours des récompenses et des peines dont elles sont dépositaires [‘pXV1’] (p. XIX) ». Le problème moral est donc un problème de législation : il s'agit d'établir un système de sanctions tel que l'homme soit poussé par le plaisir à accomplir les actes vertueux c'est-à-dire utiles aux autres : il suppose donc une réorganisation politique, où le pouvoir d'éducation, jusqu'alors religieux, soit remplacé par un pouvoir laïque, éclairé et sans préjugés, qui connaisse, avec les motifs d'action des hommes, l'utilité sociale.

Pas de morale sans frein social : c’est une vue qui sépare complètement, malgré les apparences, les vues de d’Holbach et de son clan de la sagesse des Épicuriens, si profondément isolés de la société. D’Holbach veut, comme la religion, obtenir un conformisme, mais avec des moyens plus sûrs et plus raisonnés, et ses livres sont pleins de l’idée d’utilité sociale ; bien différent en cela de la Mettrie, qui déclare sans ambages : en morale « il faut ressembler aux autres malgré soi, vivre et presque penser comme eux. Quelle comédie ! ».

D’où le combat acharné contre la religion, dont la philosophie p.443 doit prendre la place. Dans ce combat, d’Holbach a sans doute utilisé les armes communes aux philosophes de son temps : l’absurdité des querelles théologiques, l’intolérance et ses dangers, la fragilité des traditions, mais il se sert surtout du caractère antinaturaliste du christianisme. La religion prêche l’ascétisme, et elle veut que l’homme ne désire pas ce qu’il est dans sa nature de désirer ; de pareils principes « ne produisent aucun effet, ou ne font que réduire l’homme au désespoir par le combat continuel qu’ils excitent entre les passions de son cœur, ses vices, ses habitudes, et les craintes chimériques dont la superstition a voulu l’accabler » : principes pleinement arbitraires puisqu’ils sont fondés « sur les volontés chimériques d’un être surnaturel (p. 145) » et non, comme ceux de la nouvelle morale, « sur les rapports éternels et invariables subsistant entre les êtres humains vivant en société ». On ne peut donner de force à des principes, en eux-mêmes aussi inefficaces, qu’en forgeant des notions telles que celles de l’âme, de la vie future et d’un Dieu qui récompense ou châtie : c’est donc ici encore l’attrait du plaisir qui fait agir l’homme, mais d’un plaisir purement imaginaire. Qui donc a pu forger et maintenir de pareilles inventions, sinon ceux qui, par elles, conduisent l’homme où ils veulent, c’est-à-dire les prêtres ? Que la religion est une

invention du sacerdoce, décidé à tenir par elle, par toutes les cérémonies et pratiques qu'elle impose, les hommes en son pouvoir, telle est la thèse qui, de Toland, est passée à d'Holbach.

Le livre *De l'Esprit* (1758) d'Helvétius ne contient pas de doctrine essentiellement différente : il est l'application, en matière intellectuelle, des thèses que d'Holbach soutenait en morale. Le problème qu'il se pose est le suivant : tout, dans l'esprit, provient de la sensibilité physique ; or, d'une part, la sensibilité physique est identique chez tous les hommes et même chez beaucoup d'animaux ; d'autre part, il y a une grande diversité d'esprits, différents par leur nature et leur valeur : comment pareille diversité peut-elle naître d'un même point de départ ? p.444 Cette différence dérive immédiatement de la capacité, plus ou moins grande, de l'attention et de son orientation, qui élit tel ou tel objet ; or, cette capacité et cette direction sont uniquement en raison de la passion, et « l'on devient stupide dès qu'on cesse d'être passionné ». La passion elle-même se ramène enfin à la recherche du plaisir et à la fuite de la douleur, c'est-à-dire à la sensibilité physique, qui se trouve donc être l'origine de la diversité des esprits ; quant à la valeur de l'esprit, elle ne consiste en rien qui lui soit intrinsèque, mais seulement dans l'estime qu'en font les autres hommes ; cette estime est mesurée à l'intérêt général des membres de la société dont on fait partie : l'avare met peut-être, dans ses combinaisons, autant d'intelligence et d'esprit que le chef d'une armée victorieuse ; le second est bien supérieur au premier. C'est que chaque société, selon sa nature, le monde, la cour, les gens de lettres, confère la supériorité à un esprit qui, en changeant de milieu, perdra sa valeur, et, comme il est de l'intérêt personnel de chacun de se conformer à l'intérêt de la société dans laquelle il vit, cette société est l'inspiratrice des passions qui doivent produire les esprits qu'elle estime. C'est de là qu'Helvétius déduit le

rôle social du philosophe : le philosophe ou le savant est le seul qui vise les intérêts de tous, les intérêts vraiment universels, et non pas ceux d'une société particulière : « ce sont les philosophes qui, de l'état sauvage, ont porté les sociétés au point de perfection où elles sont maintenant parvenues ». Les « préjugés » du sauvage (Helvétius entend par là des cérémonies telles que les sacrifices aux ancêtres ou l'offrande des prémices, celles que la sociologie du XIX[e] siècle considérera comme le symbole du lien social) sont imposés par l'intérêt particulier de la caste des prêtres.

On ne peut aller plus loin qu'Helvétius dans la dépréciation des qualités internes et foncières de l'esprit. Le génie lui-même n'est tel que grâce à la valeur qu'il a pour la société ; ce sont les circonstances qui font la réputation des hommes d'État ; quant p.445 aux dons d'invention des savants ou des philosophes, il faut remarquer qu'il n'en est point sans précurseurs : ils ne sont que des continuateurs. C'est juste l'opposé des thèses de Vauvenargues.

L'esprit est à ce point tout dehors, tout dépendant des conditions extérieures, que l'éducation ne trouve devant elle aucune résistance et peut former des esprits à sa guise ; le traité *De l'Homme* (1772) est tout entier écrit (en partie contre l'*Émile* de Rousseau) pour montrer la puissance de l'instruction : il ne doute pas un moment que les passions de l'homme (et par conséquent l'esprit tout entier) ne dépendent en aucune façon de la nature et de l'organisation physiologique, mais sont dues aux circonstances de son éducation, c'est-à-dire, au fond, au système de sanctions qu'on lui a appliquées. On ne peut pousser plus loin l'idolâtrie de l'éducation, de la fabrication artificielle des esprits, et d'Holbach lui-même critique Helvétius pour n'avoir pas vu qu'il y a des « naturels rebelles, volatiles ou engourdis [90] » que rien ne peut améliorer.

Il arrive parfois que les matérialistes cherchent à fuir la responsabilité des conséquences pratiques de leur doctrine. Helvétius, sans doute, assure [91] que l'ignorance (il entend le préjugé religieux) n'assure point la fidélité des sujets, que la révélation de la vérité n'est funeste qu'à celui qui la dit, que la connaissance de la vérité est toujours utile, que sa révélation ne trouble jamais les États. En revanche, chez La Mettrie, le matérialisme est présenté comme une doctrine de pure spéculation qui, tout en atteignant la vérité, ne peut ni ne veut avoir aucune influence sur les règles de conduite : « Les matérialistes ont beau prouver que l'homme n'est qu'une machine, le peuple n'en croira jamais rien. Quel si grand mal, quand il le croirait ? Grâce à la sévérité des lois, il pourrait être spinoziste, sans que la société eût rien à craindre de la destruction des autels, où p.446 semble conduire ce hardi système [92]. » Et plus loin, parlant de la preuve qu'il pense avoir donnée de la nécessité mécanique de tous les actes humains : « Toutes ces questions, dit-il, peuvent être mises dans la classe des points mathématiques, qui n'existent que dans la tête des géomètres » ; la théorie de l'homme-machine est « si peu réversible à la pratique qu'on n'en peut faire plus d'usage que de toutes ces vérités métaphysiques de la plus haute géométrie ». La conduite est affaire de frein social, la vérité affaire de spéculation. C'est le sens de la réponse que fait d'Holbach au début du *Christianisme dévoilé* ['pV'] (1767) à ceux qui lui opposaient qu'« il faut une religion, bonne ou mauvaise, au peuple, et qu'elle est un frein nécessaire aux esprits simples et grossiers » : « Le peuple, dit-il, ne lit pas plus qu'il raisonne... ; s'il se trouvait parmi le peuple un homme en état de lire un ouvrage philosophique, il ne serait plus un scélérat à craindre... ; ce sont les fanatiques qui font les révolutions... ; les personnes éclairées, désintéressées et sensées sont amies du repos. » On voit quelle indécision règne dans cette pensée qui paraissait si claire. Il y a là

comme un désarroi, le sentiment d'un désaccord que l'on ne sait trop comment surmonter entre la spéculation et les exigences de la pratique ; le monde, tel qu'il se découvre à la raison, n'offre rien qui règle nos actions : mais ici s'esquisse un problème, que nous verrons prendre une place immense dans le reste de cette histoire.

Ces livres suscitèrent une ardente polémique, dont les incidents n'intéressent pas l'histoire des doctrines ; au reste ils tombèrent vite dans l'oubli, et ils semblèrent surtout secs et ennuyeux : « Nous ne comprenions pas, dit Gœthe en parlant du *Système de la nature*, qu'un pareil livre pût être dangereux. Il nous paraissait si terne, si cimmérien, si cadavéreux, que nous avions peine à en supporter la vue [93]. » Les critiques virent p.447 de très bonne heure que le naturalisme matérialiste visait à remplacer, par une construction rationnelle, ces vieilles choses traditionnelles que sont un gouvernement, une religion, une société, une éducation. « Cent fois, remarque Nicolas Bergier, les philosophes ont tracé des plans de politique et de gouvernement, autant de fois ils y ont échoué, parce qu'ils les ont toujours dressés pour les hommes tels qu'ils les imaginaient, c'est-à-dire pour les hommes tels qu'ils ne sont pas ou ne seront jamais [94]. »

Le plus profond de ces examens critiques est celui de Holland dans ses *Réflexions philosophiques* (1773) ; laissant de côté les faciles déclamations contre l'athéisme, il montre surtout le dogmatisme matérialiste s'opposant, à sa racine, au mouvement critique issu de Locke et de Hume (autre preuve, s'il en est besoin, de l'indépendance de l'empirisme à l'égard du matérialisme). D'Holbach représente la nature comme un enchaînement nécessaire de faits se déduisant l'un de l'autre à l'infini : or, Hume a fait remarquer que cette causalité impliquait seulement connexion constante et non pas nécessaire, et nul n'a pu réaliser ce que suppose

d’Holbach, une déduction géométrique des lois du mouvement ; quant à la série infinie actuelle, cette série « implique contradiction, parce que le nombre de ses termes serait le plus grand possible et qu’il ne peut y avoir un nombre qui soit le plus grand possible (p. 21) » ; de plus, la raison suffisante d’un effet actuel serait infiniment éloignée, autant dire ne se trouverait nulle part. On voit déjà ici les linéaments des thèses finitistes de l’antinomie kantienne. Holland trouva non moins intolérable la transformation de l’attraction en « je ne sais quel être métaphysique, résidant dans les corps et agissant dans les endroits où elle ne se trouve point (p. 23) », et cela malgré la protestation anticipée de Newton. Enfin et surtout, Holland ne veut pas convenir que p.448 l’empirisme amène à l’égoïsme en morale et à la négation de la spiritualité de l’âme et de la liberté, tandis que les thèses inverses seraient liées aux idées innées ; Hutcheson affirme, en empiriste, la bienveillance comme principe moral, et jamais d’Holbach n’a montré qu’une composition de mouvement pouvait produire la pensée. Quant aux rapports hostiles entre la philosophie et la religion, Holland fait remarquer (II, p. 202) que la religion est un aspect de l’esprit humain et qu’elle progresse ou décline avec l’esprit tout entier ; mais elle n’empêche le progrès pas plus qu’elle ne le produit. « Le progrès des sciences a été retardé non par la religion, mais par l’invasion des Barbares... Ce n’est pas elle qui a causé la chute de Constantinople, événement politique auquel nous devons la renaissance des sciences et des arts. L’état de la religion, ajoute-t-il avec profondeur, suit les révolutions de l’esprit humain, qui, à leur tour, dépendent de la combinaison de mille circonstances qui lui sont totalement étrangères. »

III. — BUFFON ET LES NATURALISTES

@

Il est important d'indiquer brièvement l'existence du même esprit dans les travaux des naturalistes, que domine la personnalité de Buffon. Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), directeur du jardin du roi depuis 1738, publia de 1749 à 1788 une *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*. Il est considéré par les naturalistes comme un écrivain et un philosophe plutôt que comme un savant ; « son œuvre, dit un bon juge, est l'antithèse de celle de Linné [95] ». Il a inspiré à Diderot ses thèses contre Linné.

A la classification hiérarchique, il oppose la notion de la p.449 *série* ou *chaîne,* qui se propose, prenant comme seules unités réelles les espèces (définies comme un groupe d'animaux physiquement identiques et susceptibles de reproduction indéfinie par accouplement), de les ranger en une file unique et continue, où chacune ressemble plus à ses voisines qu'à toutes celles qui sont plus éloignées. L'axiome leibnizien de la continuité qualitative ou du « plein des formes » est considéré comme la règle que la nature a suivie dans sa production et que l'esprit humain doit retrouver. « Il faut supposer que tout ce qui peut être est », tel est l'énoncé de Buffon. Lui-même, partisan de la fixité des espèces vivantes, qu'il représente dans les *Époques de la nature* (1779), créées une à une, au fur et à mesure que le refroidissement de la terre présentait les conditions d'habitat voulu, il croit pourtant à l'unité d'un type vivant qui, varié de toutes les manières possibles, se manifeste par la continuité des espèces, qui n'est pas autre chose que l'unité du plan naturel. L'idée de la série est, on le voit, sans aucun lien avec l'idée, presque radicalement éteinte au XVIIIe siècle, de la descendance des espèces ; elle consiste plutôt à affirmer la dépendance idéale dans les moments du plan naturel ou divin, et l'on doit dire, avec H. Daudin, que

le postulat de cette théorie est que l’état actuel du monde vivant a sa raison « non pas dans les circonstances déterminantes des processus qui l’y ont amené, mais dans certains rapports inhérents à cet état lui-même [96] ».

Cette vue de l’esprit eut d’ailleurs alors une base positive dans les recherches d’anatomie comparée de Daubenton ; elles montrent, entre des organes pris en des groupes différents, des rapports si essentiels qu’ils effacent les petites différences sur lesquelles les « méthodes » sont établies. C’est après avoir cité les travaux de Daubenton, insérés au tome IV de l’*Histoire naturelle* de Buffon, que Diderot s’élève à cette idée qu’il y a peut-être eu un premier être « prototype de tous les êtres », p.450 dont les espèces vivantes sont les métamorphoses successives.

Une autre découverte vient donner à la notion de série un aspect assez différent de celui qu’elle avait chez Leibniz : celui-ci, d’après qui tout est dans tout, et tout est organisé à l’infini, ne pouvait voir dans la série ascendante des formes qu’un passage du confus au distinct. En découvrant dans le Polype à bras un être à structure homogène, Ch. Bonnet montrait qu’il y avait des êtres vivants sans parties hétérogènes ; mais on ne pourra plus alors définir la série des termes ascendants par ce caractère intrinsèque d’un progrès continu en distinction, mais seulement par référence à un terme de la série que l’on considère, non sans arbitraire, comme le plus parfait : cet être, c’est, pour Bonnet, l’homme ; c’est le plus ou moins de ressemblance avec l’organisation humaine qui place les animaux dans la série.

Cette conception est aussi celle de J.-B. Robinet, dans ses *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l’être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l’homme* (1768), qui a encore beaucoup plus

d'ambition, puisqu'il enseigne que la série en question doit comprendre tous les êtres de la nature. Robinet (comme Buffon d'ailleurs), retrouvant les vieilles idées antimécanistes de la Renaissance, croit qu'il n'est aucune matière qui ne soit vivante, c'est-à-dire capable de nutrition, de reproduction et d'accroissement : c'est comme chez Diderot l'idée des alchimistes qui reparaît. Le problème que se pose la nature est de réaliser ces trois fonctions avec le plus de perfection possible : l'homme est la solution la plus élégante et la plus compliquée de ce problème. Le progrès vers l'homme consiste, selon Robinet, dans une sorte de libération progressive de l'activité qui est une substance et qui se sert de la matière pour déployer son énergie ; dans le minéral, l'activité est complètement asservie à la matière, si bien que toutes ses opérations sont rapportées au sujet matériel ; puis on remarque, chez le vivant, un mouvement spontané ; « on dirait que la puissance p.451 active fait des efforts pour s'élever au-dessus de la masse étendue, solide, impénétrable, à laquelle elle est enchaînée, mais qu'elle est souvent forcée d'en subir le joug » ; dans l'homme, la matière n'est plus que l'organe de l'activité, et l'on ne peut dire que la progression arrivée à l'homme, soit finie ; il faut supposer une phase où l'activité n'ayant plus besoin d'organes, devenue intelligence pure, « se dématérialiserait entièrement ». Le monde visible est donc comme doublé d'un monde invisible. On voit comment, à la faveur de cette idée de série, se réintroduit un type de philosophie de la nature que nous connaissons déjà depuis l'antiquité : philosophie de la nature qui, prenant pour centre l'être vivant, s'étend en deçà et au-delà de la matière à l'esprit pur.

La thèse de la série venait d'ailleurs se heurter à des difficultés d'un autre genre venant de l'accroissement des expériences. La série des êtres devrait être linéaire et sans ramification, s'il est vrai que tous tendent vers l'homme ; or,

l’expérience amène Bonnet lui-même à penser que « l’échelle de la nature pourrait ne pas être simple et jeter de côté et d’autre des branches principales qui pousseraient elles-mêmes des branches subordonnées ». Telle est aussi l’opinion du naturaliste Pallas, chez qui la série linéaire devient un arbre ramifié : du zoophyte se détachent les deux troncs de l’animal et du végétal, et du tronc animal, les deux branches des insectes et des oiseaux. Buffon adopte une image un peu plus compliquée, celle du réseau ; en effet « la nature ne fait pas un seul pas qui ne soit en tout sens », et, à partir d’un type donné, elle projette des espèces qui sont connexes à des espèces de tous les autres types ; le quadrupède par exemple comporte des espèces pareilles aux oiseaux, comme la chauve-souris, aux reptiles, comme le fourmilier, etc. [97].

Chacune de ces images, chaîne, arbre ramifié, réseau, paraît avoir une signification philosophique assez différente : la chaîne, p.452 c’est la série des formes obtenues par dégradation, atténuation d’un type suprême ; c’est la vieille image néoplatonicienne ; l’arbre, c’est la tendance à réaliser un type supérieur, tendance qui, parfois, s’égare en des formations aberrantes et sans avenir ; le réseau, c’est, comme Buffon l’a fait entendre maintes fois, la réalisation à chaque degré de tous les types possibles, autant que le comporte ce degré. Mais ce qui doit intéresser, c’est, au milieu de ces divergences, le caractère commun qui apparaît dans la position du problème : il s’agit, considérant des formes ou des types d’êtres, d’établir entre eux une liaison facile et aisée, qui manifeste à l’esprit leur dépendance idéale ; on ne s’inquiète pas de la genèse réelle et effective de ces formes, attribuée vaguement à la nature ou à Dieu, mais de leur émergence l’une de l’autre, de leur fusion l’une dans l’autre.

IV. — LE DYNAMISME DE BOSCOVICH

@.

Roudjer Yossif Boscovich, né à Raguse en 1711, entra au noviciat des Jésuites à Rome en 1725 ; il s'occupa de géométrie, d'optique et d'astronomie ; il fut aussi ingénieur et archéologue ; enfin il écrivit des poésies. Sa *Philosophiae naturalis Theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium* est l'exposé d'une théorie dynamiste de la nature dont l'inspiration générale est voisine de celles que nous venons d'exposer. Boscovich, en disciple de Locke, pense que nous ne connaissons ni les substances, ni même les puissances actives des choses ; mais de la puissance il distingue la force, et il arrive, grâce à Newton, à définir la force par la seule détermination du mouvement. On ne peut parler en effet de forces que lorsque l'on considère au moins deux points matériels : ces deux points sont déterminés, selon leur distance, soit à se rapprocher, soit à s'éloigner, et « c'est cette détermination même qu'on appelle force, entendant par là non un mode d'action, mais la détermination elle-même, p.453 d'où qu'elle provienne, dont la grandeur change avec le changement des distances [98] ».

Cette force qui est attractive lorsque la distance des deux points dépasse une limite déterminée devient répulsive au-dessous de cette limite. L'univers est l'ensemble des points qui s'attirent ou se repoussent mutuellement ; chacun de ces points est un centre de force non pas en lui-même, mais uniquement dans ses rapports avec les autres points qu'il attire ou repousse de la même manière qu'il est attiré ou repoussé par eux. Cette conception, qui a quelque analogie avec celle de la *Monadologia physica* de Kant (1746), en est distincte puisque le centre de force de Boscovich n'a pour

ainsi dire aucun intérieur, aucune spontanéité, et qu'il n'est rien, en dehors du tout dont il fait partie. Comme dans les conceptions de la nature que nous venons d'étudier, quoique d'une manière fort différente, la nature de chaque être est déterminée par l'exigence de la place qu'elle occupe dans l'ensemble.

Bibliographie



CHAPITRE XI

DEUXIÈME PÉRIODE (1740-1775) (*suite*) :

LES THÉORIES DE LA SOCIÉTÉ : VOLTAIRE

I. — VIE ET ŒUVRES

@

p.455 François-Marie Arouet, dit Voltaire, est né à Paris en 1694, d'un père notaire ; il y est élève des Jésuites ; un séjour forcé en Angleterre, de 1726 à 1729, lui fait connaître ceux qui deviennent ses maîtres, Locke et Newton ; il en rapporte les *Lettres philosophiques*, publiées en 1734, suivies des *Remarques sur Pascal*. La condamnation des *Lettres* le force à quitter Paris ; il réside à Cirey, en Lorraine, auprès de la marquise du Châtelet, pour qui il écrit la *Philosophie de Newton* (1738). Plus tard, comblé d'honneurs à Paris, où il est nommé historiographe et gentilhomme ordinaire du roi, puis élu à l'Académie, il se retire en 1750, après la mort de Mme du Châtelet, à Berlin, auprès du grand Frédéric, qui lui donne une pension et le titre de chambellan. Brouillé avec Frédéric à la suite de ses attaques contre Maupertuis, alors président de l'Académie de Berlin, il quitte la Prusse, et passe quelques mois à l'abbaye des Bénédictins de Senones, où il travaille à son *Essai sur les mœurs*, qui devait paraître en 1756. C'est après un séjour de quelques années aux Délices, près de Genève, qu'il se fixe en 1759 en France, à Ferney, au voisinage de la frontière suisse ; c'est de là que, en liaison avec l'Europe entière par sa p.456 correspondance, il mène ses fameuses campagnes en faveur

de Calas, de Sirven et de Lally (*Traité de la tolérance*, 1763), et qu'il écrit les *Questions sur* l'*Encyclopédie* (1764), connues sous le nom de *Dictionnaire philosophique*. Il mourut en 1778, à Paris, après la première représentation de son drame : Irène, où son buste fut couronné sur la scène.

L'on ne trouvera pas chez Voltaire de doctrine philosophique au sens technique du terme : il s'en tient à Locke et à Newton qu'il considère comme ayant marqué d'une façon décisive les pouvoirs et les bornes de l'esprit humain. S'ensuit-il pourtant qu'il n'y ait aucune originalité, sinon de forme et de surface, dans cette œuvre si vaste, qui a eu une si immense influence, qui a été si exaltée et si décriée ? La plupart des écrits de Voltaire, y compris ses romans et beaucoup de ses tragédies, sont des campagnes contre les préjugés et une propagande pour l'esprit nouveau. Il a le sentiment d'un violent contraste entre le point où la philosophie a amené l'esprit humain, et la manière de penser et de vivre de la plupart des hommes qui traînent, comme un poids mort, leurs préjugés et leurs croyances. D'un côté c'est la tolérance qui naît de la connaissance des limites de l'esprit humain, l'accord entre les esprits qui se réfèrent tous à l'expérience, le progrès des arts et des sciences : de l'autre, c'est l'intolérance, avec les moyens coercitifs que les lois et les mœurs mettent à sa disposition, la discorde et la dispute incessantes qui viennent surtout des opinions particulières que l'on soutient sur des sujets incompréhensibles, enfin la stagnation. Mettre la vie intellectuelle, morale et sociale au niveau de la philosophie, libérer l'homme des préjugés qui font son malheur, voilà l'ambition de Voltaire. Il compte pour cela sur les lumières et non pas sur une modification intérieure de l'homme : l'homme restera toujours le même, avec son égoïsme et ses passions ; il est, dans l'échelle des êtres, à une place dont il ne peut sortir ; mais cet égoïsme et ces passions ne sont nuisibles qu'à cause de son ignorance et de

ses préjugés. Telle est la thèse p.457 essentielle de ce maître de la « philosophie des lumières » ; il y a, d'après lui comme d'après son maître Locke, une sorte d'harmonie entre ce qui est intelligible et ce qui est utile : « Ce qui ne peut être d'un usage universel, dit-il dans le *Philosophe ignorant*, ce qui n'est pas à la portée du commun des hommes, ce qui n'est pas entendu par ceux qui ont le plus exercé leur pensée n'est pas nécessaire au genre humain » ; inutilité, donc, d'une bonne partie de la philosophie, si « aucun philosophe n'a influé seulement sur les mœurs de la rue où il demeurait ».

II. — THÉORIE DE LA NATURE

@

Il y a, au fond de l'esprit voltairien, un sentiment central, c'est celui de la fixité des choses, de l'impossibilité de les transformer, et aussi de la folie des hommes qui ne savent point s'en satisfaire. C'est moins une doctrine qu'une pensée diffuse, dont nous notons ici quelques expressions.

« On m'appelle nature, fait-il dire à la nature, et je suis tout art [99]. » L'artificialisme, qui assimile l'univers à une horloge, est une de ses thèses les plus constantes : il en tire sa preuve, si souvent répétée, de l'existence de Dieu par les causes finales, puisque les combinaisons, si visibles à tous en cette œuvre d'art, exigent un « Dieu éternel géomètre » qui l'ait fabriqué. Il a laissé au contraire entièrement tomber la preuve de l'existence de Dieu par la contingence du monde, celle de Locke et de Clarke, qu'il avait d'abord soutenue dans son *Traité de métaphysique* (écrit en 1734). Or, il est incontestable que l'image de l'horloge donne à l'univers une sorte de rigidité dans laquelle il se complaît :

Dieu, tel qu'il le conçoit, est un dieu de la nature, et non un dieu de l'humanité, nous voulons dire un dieu auquel on demande de garantir cette fixité, mais non p.458 pas de sauver l'homme, qui n'a jamais été en péril : c'est l'extrême de la religion naturelle qui ne voit en Dieu que l'auteur sage d'une nature utile à l'homme. Voltaire est donc hostile à Épicure tout autant qu'à Descartes [100], et en général à tous ceux qui ont cherché une cosmogonie comme résultat de l'enchaînement des causes naturelles, c'est-à-dire qui n'ont pas vu dans l'état actuel du monde un état privilégié et unique. Au contraire, il est enthousiasmé par la physique de Newton. Elle avait beaucoup pour lui plaire, avec ses lois mécaniques qui n'impliquaient rien quant à la quantité de matière, au nombre des étoiles et des planètes, à l'inclinaison de leur axe sur l'écliptique, à leur mouvement giratoire et à la vitesse de ce mouvement, car c'est de ces circonstances que dépendent en particulier la distribution des saisons sur la terre et la possibilité de la vie animale et humaine ; indépendantes des raisons mécaniques, elles ont donc dû être choisies par un Dieu tout-puissant en vue des effets qu'elles produisent [101]. Ainsi ce qui, pour un Kant et un Laplace, sera, dans la physique de Newton, une lacune à combler par de nouvelles recherches cosmogoniques, est, chez Voltaire, un mérite, l'affirmation d'un état définitif et permanent. Aussi en veut-il à Leibniz, avec son principe de raison suffisante, son temps et son espace relatifs, de n'avoir pas laissé place à ces décisions entièrement libres de Dieu qu'implique, chez Newton, le caractère absolu du temps et de l'espace [102].

Dans le détail de sa vision du monde, c'est le même esprit qui domine ; il est le partisan décidé de l'immutabilité des espèces vivantes, et aussi de l'immutabilité des espèces chimiques : la transmutation n'est jamais qu'une apparence [103]. Il a douté parfois, notamment au début du *Traité de métaphysique*, que l'espèce humaine fût une, et il

a cru que les races humaines pouvaient être en réalité des espèces différentes ; p.459 mais c'est surtout par difficulté d'admettre qu'il ait pu y avoir une différenciation progressive d'une telle importance au sein d'une seule espèce. Il raille constamment ceux qui, comme Needham, cherchaient à prouver la génération spontanée.

Même attitude sceptique au sujet de la théorie des révolutions physiques du globe, qui s'appuyait en particulier sur des fossiles d'animaux marins découverts sur les montagnes, aussi bien que sur les recherches de Louville (1724) concernant le déplacement des pôles. Voltaire, qui d'ailleurs soupçonne toujours de pareilles théories de vouloir prouver le déluge, leur oppose un finalisme imperturbable, le bel ordre des montagnes et leur rôle indispensable dans la vie des animaux, comme de « hauts aqueducs d'où vient l'eau vivifiante.

C'est cet esprit qui, foncièrement opposé à celui de Descartes, l'amène à croire que la physique, partant du très petit nombre de propriétés de la matière que nous donnent nos sens, a pour rôle de découvrir par le raisonnement de nouveaux attributs, tels qu'attraction et gravitation. « Plus j'y réfléchis, écrit-il encore contre ceux qui accusaient Newton d'avoir réintroduit les qualités occultes, plus je suis surpris qu'on craigne de reconnaître un nouveau principe, une nouvelle propriété dans la matière. Elle en a peut-être à l'infini : rien ne se ressemble dans la Nature [104] », et, plutôt que de céder sur ce point, il préfère dire que « tout est qualité occulte ». C'est toujours la même tendance à multiplier les essences fixes et inaltérables.

III. — L'HOMME ET L'HISTOIRE

@

Ce même fixisme se retrouve dans l'idée qu'il se fait de l'homme. Ce parfait écrivain croit à la fixité presque complète des langues qui ne peuvent subir que des changements superficiels dus aux modes, par exemple aux influences étrangères ; p.460 et l'on sait quelle idée précise et rigoureuse il se fait de la pureté du style. Si la langue elle-même est fixe, combien le sont davantage les autres attributs de l'esprit humain. Là, pensons-nous, est une cause importante de l'hostilité profonde de Voltaire contre le christianisme. Le christianisme, chez saint Augustin et Bossuet comme chez Pascal et Malebranche, construit une histoire de l'homme dont le péché et la rédemption sont les événements critiques qui le transforment entièrement, lui, ses facultés et les conditions de son bonheur ; la vie chrétienne consiste à attendre, à vouloir, à préparer des transmutations de ce genre. Or, le premier adversaire que vise Voltaire dans son attaque du christianisme, c'est Pascal [105], c'est-à-dire celui qui a décrit en traits si noirs la condition misérable de l'homme après le péché. Dans les *Pensées* de ce « misanthrope sublime », se reflètent son tempérament délicat, son imagination triste, son mauvais régime ; en réalité, l'homme n'est pas une énigme ; il est à sa place dans la nature, supérieur aux animaux, inférieur peut-être à d'autres êtres, pourvu de passions pour agir, de raison pour se gouverner ; les prétendues contradictions que remarque Pascal sont en lui des ingrédients nécessaires, qu'il n'est pas besoin de la chute pour expliquer : l'amour-propre est une condition des sociétés ; la préoccupation de l'avenir, le désir constant d'agir, l'ennui attaché à l'inaction sont autant de dons bienfaisants, et non, comme dit Pascal, des misères ; l'inconstance de nos actions est un trait de la nature humaine, bien souvent décrit par Montaigne ; mais de quel droit y voir le signe d'une nature double en l'homme ?

Par ces *Remarques*, Voltaire se débarrassait de la sorte d'apologétique du christianisme qui pouvait être la plus gênante pour lui, celle que nous verrons renaître dans la pensée du XIXe siècle, celle qui considère la croyance chrétienne comme une exigence indispensable de la nature humaine. Le sentiment p.461 d'inquiétude, d'instabilité qui l'accompagne est tout ce qu'il y a de plus antipathique au sentiment voltairien d'une nature humaine immuable.

Comme les *Remarques* s'opposent à Pascal, l'*Essai sur les mœurs* forme complète antithèse avec l' *Histoire universelle* de Bossuet et la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Il s'agissait, pour saint Augustin ou Bossuet, de montrer l'unité de l'histoire, la solidarité du présent avec le passé, un même dessein divin courant à travers les événements ; Voltaire ne veut voir au contraire dans l'histoire que le jeu sans cesse renouvelé des passions humaines : « Il y a environ, dit-il dans une lettre à d'Argental à propos de l'*Essai,* douze batailles dont je n'ai point parlé, Dieu merci, parce que j'écris l'histoire de l'esprit humain et non une gazette. » Dans cette vaste enquête qu'il mène depuis le règne de Charlemagne jusqu'au siècle de Louis XIV, son objet, ce ne sont pas les événements historiques mais les mœurs, ni les individus mais l'esprit d'une époque avec son commerce, ses finances, ses sciences, ses arts. Chacune de ces époques forme un tout presque isolé qui n'est pas solidaire du passé ; l'histoire, chez Voltaire, semble avoir surtout à cœur d'empêcher le passé de peser sur le présent : « Les temps passés sont comme s'ils n'avaient jamais été. Il faut toujours partir du point où l'on est et de celui où les nations sont parvenues [106]. » Ne croyons pas que nous puissions continuer les anciens : « Tout cet ancien monde, dit-il en parlant des Juifs, était si différent du nôtre qu'on ne peut en tirer aujourd'hui aucune règle de conduite [107]. » Aussi écrit-il dans ses *Conseils à un journaliste :* « Inspirez surtout

aux jeunes gens plus de goût pour l'histoire des temps récents, qui est pour nous de nécessité, que pour l'ancienne, qui n'est que de curiosité... Je voudrais surtout que vous recommandassiez de commencer p.462 sérieusement l'étude de l'histoire, au siècle qui précède immédiatement Charles Quint, Léon X, François Ier. C'est là qu'il se fait dans l'esprit humain, comme dans notre monde, une révolution qui a tout changé. »

Encore parfois reporte-t-il plus près le commencement de cette nouvelle période ; l'Europe a changé de face depuis cinquante ans, écrit-il en 1765, avec ses gouvernements, fortifiés par des armées permanentes et une bonne police, avec l'adoucissement des mœurs, avec le progrès de la philosophie contre le fanatisme.

A cette discontinuité dans le temps se joint la discontinuité dans l'espace ; il existe, dans l'histoire universelle autre chose que la chrétienté et ce qui la prépare : les pays asiatiques ou américains ont leur civilisation indépendante qui se juxtapose à celle de l'Occident, et Voltaire est le premier qui, dans une histoire universelle, en parle aussi longuement.

Nouvelle discontinuité : il y a, dans une même période, une double histoire ; l'histoire officielle qui paraît au premier plan dans les documents [108], l'histoire civile et ecclésiastique, où l'on voit l'homme tout livré à ses passions, à sa vengeance, à son intérêt : moins bruyante, ou plutôt presque inconnue est l'histoire des inventions utiles à l'homme, la charrue, la navette ou la scie ; l'esprit d'invention est de tous les temps, et en face des docteurs officiels et ignorants, il y a des « hommes obscurs, des artistes animés d'un instinct supérieur qui inventent des choses admirables sur lesquelles ensuite les savants raisonnent [109] ». Ce n'est pas la philosophie, mais « un

instinct mécanique qui est chez la plupart des hommes [110] », qui a produit ces inventions, et l'usage prodigieux des mécaniques chez les Grecs et les Romains fait contraste, selon Voltaire, avec l'absurdité de leurs croyances.

p.463 De pareilles vues supposent, contre Montesquieu, une grande hostilité de principe. Voltaire lui fait beaucoup de reproches de caractère technique sur son manque de méthode [111], la fausseté de « presque toutes ses citations » ; mais surtout il nie la valeur des prétendus rapports nécessaires, tels que l'influence du climat sur la religion, les sciences et les arts ; il y a, dans l'établissement des religions, des « hasards », plutôt qu'une nécessité naturelle [112]. Voltaire n'a pas plus de goût pour la solidarité historique des générations sur quoi se fonde, chez Montesquieu, la théorie de la monarchie libérale en France ; il n'est pas, en un sens, un libéral ; ses ennemis, ce sont les ennemis traditionnels de la royauté, un clergé trop puissant, une administration fondée sur la vénalité des offices, et c'est le roi seul qui, avec une autorité accrue et en s'inspirant des lumières de la philosophie, pourra répandre la tolérance et la justice ; un despotisme éclairé, celui de Pierre le Grand, de Frédéric II, de Catherine II, celui qu'il prête à l'empereur de Chine ne se décidant que sur les conseils de mandarins, choisis d'après leur science et leur compétence, tel est l'idéal politique de Voltaire : la croissance des arts, des sciences, de la tolérance n'est pas le résultat d'un développement continu et spontané de l'humanité, mais celui d'un grand règne et d'un bon gouvernement.

Ainsi Voltaire dissout et décompose tout en parcelles stables et fixes : l'histoire n'a d'autre sens et d'autre direction que ceux que lui donnent les volontés et les passions humaines, selon qu'elles sont plus ou moins

éclairées par la raison ; il n'y a pas d'autres réalités cachées, dont elles exécuteraient les desseins sans les connaître.

Dans sa conception de la nature et de l'homme, il montre une conséquence et une rigueur remarquables ; il a des choses une vision, dit-on : simplifiée, nous aimons mieux dire dépouillée, sorte d'empirisme ou de réalisme durs qui traitent de chimères p.464 tout ce qui n'est pas réalité définitive, réalité présente et actuellement donnée, qui veulent voir dans le présent non le moment d'une vaste histoire, mais les éléments stables et fixes dont les choses sont composées. Ce sont là des traits communs à tous les penseurs du XVIIIe siècle, qui est le siècle de la statique, mais ils se manifestent ici avec une particulière précision.

IV. — LA TOLÉRANCE

@

Par eux on aura le sens des campagnes qui ont rempli une grande partie de la vie de Voltaire et dans l'histoire desquelles nous n'entrerons pas. On sait que, pour Voltaire, l'intolérance est un fait propre au christianisme [113] : ni les pays d'Orient, ni les Romains, ni les Grecs, ni même les Juifs n'ont connu, d'après lui, l'intolérance religieuse ; la raison en est que le christianisme est une religion qui veut dominer, aussi bien au temporel qu'au spirituel ; la primauté politique du spirituel est la grande prétention des papes. Or, à ne considérer que le « bien physique et moral de la société », on s'aperçoit que cette prétention est une continuelle entrave pour l'homme et le citoyen. La tolérance est la condition d'un gouvernement fort sans lequel, nous l'avons vu, Voltaire ne conçoit pas de progrès possible [114], et il n'y a pas de gouvernement fort avec un clergé qui ne

paie pas d'impôts, qui soustrait aux tribunaux royaux beaucoup d'affaires renvoyées en cour de Rome, une religion qui, avec ses couvents, enlève à la nation un grand nombre de citoyens actifs, qui veut faire prendre parti à l'État dans ses irritantes et incompréhensibles disputes sur le dogme. Pas de vie économique possible non plus [115] : c'est en songeant surtout aux intérêts économiques que Voltaire demande, en faveur des protestants qui rentreraient en France, au moins autant de p.465 droits que ceux dont jouissent les catholiques en Angleterre ; la lutte contre l'intolérance est liée d'ailleurs au développement du grand commerce qui caractérise l'époque : « Vous condamnez, écrit-il ironiquement, les gains que l'on fait dans les risques maritimes... Vous appelez ce commerce usure. C'est une nouvelle obligation que le roi vous aura d'empêcher ses sujets de commercer à Cadix. Il faut laisser cette œuvre de Satan aux Anglais et aux Hollandais qui sont déjà damnés sans ressource [116]. » Enfin, pas de morale possible, si la religion va jusqu'à nier le fondement de toute morale, en condamnant, dans l'affaire de la bulle Unigenitus, cette proposition : La crainte de l'excommunication ne doit pas empêcher de faire son devoir. On voit donc, sous tous les incidents tapageurs, ce qu'il y a de sérieux et de profond dans l'attitude de Voltaire : l'idée de l'indépendance des fins qui sont proposées à l'homme par sa nature même, contre laquelle nulle religion ne peut prévaloir.

Bibliographie



CHAPITRE XII

DEUXIÈME PÉRIODE (1740-1775) (*suite*) :

LES THÉORIES DE LA SOCIÉTÉ (*suite*) :

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

I. — VIE ET ŒUVRES



p.466 Jean-Jacques Rousseau, né à Genève en 1712, était fils d'un horloger ; sa vie vagabonde commença de bonne heure : en 1728, pour échapper à la tyrannie du patron graveur chez qui on l'avait mis en apprentissage, il quitta Genève pour n'y plus rentrer. De 1728 à 1741, date de son arrivée à Paris, après bien des aventures (il fut même laquais à Turin), il trouva un soutien auprès de Mme de Warens ; il put, grâce à son appui, s'instruire, apprendre la musique et le latin, lire les philosophes : son séjour chez elle (1736), aux Charmettes près de Chambéry, fut une des seules époques heureuses de sa vie. En 1741, il se fixa à Paris, où il essaya vainement de faire réussir un essai de notation musicale dont il était l'inventeur ; il quitta Paris pour Venise, où il fut secrétaire de l'ambassadeur de France. Revenu à Paris, en 1745, il commença à entrer en relation avec les philosophes, surtout avec Diderot ; en 1750, il publia son *Discours sur les sciences et les arts* qui lui valut un éclatant succès ; en 1754 parut le *Discours sur l'Inégalité* ; en 1756 il séjourna à l'Ermitage, dans une maison que Mme d'Épinay avait mise à sa disposition, près de la forêt de

Montmorency ; en 1758, p.467 il écrivit la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, à propos de l'article *Genève*, de l'Encyclopédie, où d'Alembert avait blâmé l'article de la constitution de Genève qui défend les théâtres. Il était à ce moment retiré à Montmorency chez le duc de Luxembourg ; c'est là qu'il écrivit la *Nouvelle Héloïse* (1761), et aussi le *Contrat social* et l'*Émile* (1762) ; à la suite de cet ouvrage, il n'échappa à l'arrestation que par la fuite ; il se réfugia à Motiers-Travers, en Suisse, d'où il fut chassé, puis en Angleterre, chez Hume ; revenu à Paris, il y mena l'existence inquiète et tourmentée décrite dans les *Rêveries d'un promeneur solitaire* ; il fut enfin recueilli à Ermenonville chez le marquis de Girardin, et il y mourut en 1778.

II. — LA DOCTRINE DES *DISCOURS*

@

En 1762, après l'*Émile* et le *Contrat social*, Rousseau est condamné dans un mandement de l'archevêque de Paris, mis à l'index à Rome, censuré par la Sorbonne, anathématisé par les ministres de Berne, de Neuchâtel et de Genève, enfin brouillé avec les philosophes de la « coterie holbachique ». Ce solitaire, ce penseur qui résiste à tout classement, n'a jamais cessé d'exercer sur les esprits une puissante attraction qui se manifeste par une variété sans pareille d'études sur sa pensée et sur sa personne ; la publication de sa *Correspondance*, les polémiques récentes relatives à sa pensée religieuse en sont un témoignage. Or, en laissant même de côté les attaques ou les éloges systématiques, qui ne manquent pas, on est fort loin d'être d'accord sur l'interprétation de sa pensée ; y a-t-il une doctrine de Rousseau, ayant suite et cohérence logiques ? ou bien l'assurance passionnée avec laquelle il aborde

chaque sujet nouveau qu'il traite ne cacherait-elle pas des contradictions insolubles, à qui s'efforce de voir l'ensemble ? Rousseau est-il partisan de la supériorité de l'état de nature, comme il p.468 paraît d'après le *Discours sur l'Inégalité,* ou croit-il à la suprématie de l'état social, comme le laisse conclure le *Contrat social* ? Comment la religion civile du *Contrat,* imposée par l'État aux citoyens, est-elle compatible avec la religion du cœur, de la *Profession de foi du vicaire savoyard* ? Doit-on voir surtout, dans le *Contrat,* l'individualisme qui fait naître l'État du concert des volontés, ou un communisme sans frein, qui ordonne l'aliénation de chacun à la communauté ? Dans la théorie de la connaissance, Rousseau est-il empiriste ou innéiste ? Appuie-t-il la morale sur la raison ou sur le sentiment ? Autant de questions difficiles à résoudre.

La première œuvre de Rousseau, celle qui lui procura la célébrité, est le discours qui remporta le prix à l'Académie de Dijon sur ce sujet : si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. Rousseau retrouve ici le vieux thème cynique, qui proclame les méfaits de la civilisation ; c'est toute l'antithèse de Voltaire jusque dans les détails : le Barbare scythe ou germain, supérieur au civilisé, les mœurs de Sparte opposées à celles d'Athènes, le Romain dégénérant dès qu'il apprend les sciences grecques ; en particulier, il condamne la diffusion universelle des lumières : « Que penserons-nous de ces compilateurs d'ouvrages qui ont indiscrètement brisé la porte des sciences, et introduit dans leur sanctuaire une populace indigne d'en approcher ? » Nous entendons là comme un écho de la Bible ; ces sciences et ces arts vont contre l'ordre divin ; et les vices qui les suivent sont « le châtiment des efforts orgueilleux pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés. Le voile épais dont elle a couvert toutes ses opérations semblait

nous avertir assez qu’elle ne nous a point destinés à de vaines recherches ».

Voilà certes un coup de tonnerre au milieu du ciel pur de la philosophie des lumières. L’Académie de Dijon proposa, pour un nouveau concours, le vieux thème d’école : Quelle est l’origine de l’inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par p.469 la loi naturelle ? Rousseau dit, parlant dans ses *Confessions* [117] du second discours qu’il écrivit sur ce sujet : « J’osais, comparant l’homme de l’homme avec l’homme naturel, leur montrer, dans son perfectionnement prétendu, la véritable source de ses misères » : l’homme de l’homme, c’est-à-dire l’homme avec toutes les additions que la vie sociale lui a jointes ; Rousseau le compare à Glaucus, le dieu marin dont les formes se cachent sous les dépôts et les mousses dont il est couvert ; c’est à Glaucus que Platon et Plotin comparaient l’âme descendue du séjour céleste et pleine des impuretés du monde sensible ; et c’est un travail de purification que Rousseau, comme Plotin, se propose : il s’agit de distinguer, dans l’homme, « l’originaire de l’artificiel », l’originaire étant « l’état d’un être agissant toujours par des principes certains et invariables » ; c’est l’état de nature, qui ressemble à celui de l’homme avant le péché tel que pouvait le décrire Malebranche (il ne faut pas oublier que les livres des disciples de Malebranche avaient été les premières lectures philosophiques de Rousseau) [118] ; dans cet état, il y a proportion parfaite entre les besoins, qui sont modiques, et leur satisfaction ; Hobbes a tort de le caractériser par l’avidité et l’orgueil, passions qui n’ont de sens que dans l’état civil ; l’homme, vivant solitaire dans la forêt primitive, sans aucune infirmité ni maladie, n’ayant aucun instinct particulier, mais imitant celui des bêtes, acquiert toute la force et l’agilité, toute l’acuité des sens qui suffisent à l’attaque et à la défense ; indifférent au spectacle de la nature à cause de son uniformité, imprévoyant, n’ayant aucune impulsion naturelle

à l’usage du feu ni à l’invention des instruments, il ne développe ni son entendement ni son industrie.

Pensons au contraste que les premiers lecteurs de Rousseau durent sentir entre cette description et ce que la tradition p.470 juridique, si vivante alors, enseignait sur le droit naturel ; on entendait par là les rapports élémentaires de justice qui sont impliqués en toute société humaine, par la nature même de l’homme, et l’on considérait la société comme un fait naturel. Rousseau ignore tout droit naturel de ce genre : car les maximes abstraites de justice sont inutiles chez des hommes qui n’ont aucun besoin l’un de l’autre. Contre l’enseignement issu d’Aristote et des stoïciens, reprenant l’antique thème cynique, il ne trouve dans l’homme aucune vocation à la vie civile : « On voit, au peu de soin qu’a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels et leur faciliter l’usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu’ils ont fait pour en établir les liens. » Amour-propre tempéré d’une pitié aussi naturelle que l’égoïsme, tels sont alors tous ses sentiments.

Ce contraste, qu’il a pris soin de marquer entre lui-même et les théoriciens du droit naturel, implique une divergence profonde, de méthode autant que de doctrine ; les juristes ne voient dans la nature que les conditions minima et constantes auxquelles devra satisfaire toute législation positive : simples résidus de l’analyse, elles ne désignent pas une étape que l’homme aurait traversée. Mais Rousseau a de l’homme, contrairement aussi à Voltaire, une vision historique ; il y a, dans l’histoire de l’humanité, une étape présociale, qu’elle a dépassée en suite de circonstances qui auraient pu ne pas se produire. Sans doute, Rousseau écarte avec soin tout ce qui pourrait donner à sa pensée l’aspect d’un mythe, tel que celui de l’âge d’or ou du paradis terrestre ; il explique qu’il procède à la manière des

physiciens qui font des hypothèses sur la formation des mondes non pour en tracer l'histoire effective mais pour en faire voir la nature ; « commençons, dit-il, en une formule symptomatique, par écarter tous les faits ». Cela ne veut pas dire pourtant que l'état de nature n'ait pas existé, mais que la description qu'il en donne n'est fondée sur aucun p.471 document ; justifiable pourtant, comme l'attraction dans la mécanique céleste, parce qu'« on ne saurait former aucun autre système qui fournisse les mêmes résultats ». Il reste donc vrai que Rousseau a le sentiment d'un devenir historique qui atteint profondément les conditions de la vie humaine : « Le genre humain d'un âge, écrit-il en sa conclusion, n'est pas le genre humain d'un autre âge... L'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature... ; l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature. »

Dans l'état de nature, l'homme est uniquement en rapport avec des choses, et il se modèle sur la fixité et la constance de ces choses. Il a toujours la possibilité d'en sortir, puisqu'il est un agent libre, capable de s'écarter de l'instinct et de la règle de nature ; mais il n'en serait pas sorti « sans le concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître », telles que des années stériles, des hivers longs, des étés brûlants qui le forcent, pour subsister, à s'associer à d'autres hommes : c'est alors que naît l'état sauvage qui, bien différent de l'état de nature, n'est pourtant pas encore l'état civil ; il y a d'abord des unions en troupeaux de chasse passagers ; puis des inondations et des tremblements de terre forcent les hommes à se rapprocher d'une manière permanente ; de là, le changement des mœurs ; dans les assemblées naissent jalousie, discorde, vanité ou mépris : état sans lois pourtant,

où la crainte de la vengeance est le seul motif qui retient l'homme. L'état sauvage, qui est encore observable, « était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme qui n'a dû en sortir que par quelque funeste hasard ».

C'est en effet par une « circonstance extraordinaire » que l'usage du fer, condition de l'agriculture et, par elle, de tout p.472 l'état civil, a pu être découvert. De là vient la civilisation de l'Europe, le pays le plus riche en fer et le plus fertile en blé. La condition de cette civilisation agricole, c'est, avec la prévoyance et le labeur qu'elle suppose, le partage des terres, la propriété fondée sur la continuité du travail et de la possession. De là une inégalité de plus en plus sensible, due d'abord à la force et à l'adresse ; une division de la société en riches et en pauvres, d'où naîtrait un excès de brigandages, désavantageux surtout aux riches, si ceux-ci ne s'entendaient entre eux pour consolider leur situation, en instituant des règlements généraux qui maintiennent la paix ; « c'est là que commencent la société et les lois qui donnent de nouvelles entraves aux faibles et des forces aux riches, détruisent sans retour la liberté naturelle, fixent la loi de la propriété et de l'inégalité ».

Au total, le *Discours sur l'Inégalité* est une solution du problème du mal : « Les hommes sont méchants... ; cependant l'homme est naturellement bon... : qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point, sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits, et les connaissances qu'il a acquises ? (note *i*). » Dégradation due d'ailleurs à des raisons accidentelles et non à une loi fatale. C'est déjà là Rousseau tout entier, le Rousseau des *Confessions*, affamé de solitude, de vie simple, d'amitié confiante, et sans cesse heurté par les conventions, les préjugés, les haines qu'il rencontre autour de lui. Le problème de sa philosophie a été le problème de

sa vie : un effort pour retrouver, dans la dépravation sociale, un état d'innocence et de pureté.

Les réflexions auxquelles il fut amené dans l'article *Économie politique* de l'*Encyclopédie* et au chapitre II des *Institutions politiques* nous le montrent de plus en plus conscient de son désaccord avec les philosophes. Dans son ouvrage [119], p.473 M. René Hubert a montré qu'on trouvait dans l'*Encyclopédie* cinq doctrines différentes sur l'origine de la société : la théorie traditionnelle qui l'attribue à la volonté de Dieu, la thèse de l'origine familiale et patriarcale, celle de l'instinct naturel de sociabilité ou de sympathie, celle de l'intérêt personnel réfléchi, celle du contrat (entendant par là le contrat qui a donné naissance au gouvernement, tel que le pacte entre le roi et le peuple qui a établi la monarchie franque). Or, il n'est aucune de ces doctrines que ne critique formellement Rousseau. La religion n'est pas l'origine de la société ; car la multitude n'aura jamais que « des dieux insensés comme elle », et les institutions de la religion amènent « plus souvent le carnage que la concorde et la paix ». La famille, où « les devoirs du père lui sont dictés par des sentiments naturels », est bien différente de la société politique, où le chef, sans aucun intérêt pour le bonheur des particuliers, « va souvent chercher le sien dans leur misère ». L'instinct de sociabilité est formellement nié ; la seule raison pour laquelle l'homme s'associe à d'autres, c'est que « l'assistance de ses semblables lui devient nécessaire ». La prétendue harmonie de l'égoïsme réfléchi avec le lien social est critiquée par Rousseau, sous la forme où Diderot l'avait présentée dans l'article Droit naturel. « Il est faux, écrit-il, que, dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt. Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses ; et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas

s'en charger lui-même [120]. » Quant au contrat, Rousseau avait montré, dès le Discours sur l'inégalité, l'invalidité d'un pacte qui oblige seulement une des parties et qui aliène non seulement la liberté de celui qui le fait, mais celle de ses descendants.

III. — LA DOCTRINE DU *CONTRAT SOCIAL*

@

p.474 Mais Rousseau était amené à se poser un problème tout différent et tout nouveau : puisque l'état social est nécessaire, l'homme ne pouvant plus se passer du secours de l'homme, puisque cet état n'est pas naturel et repose sur des conventions, comment déterminer une forme de convention telle que les avantages certains de l'état social se combinent avec ceux de l'état de nature ? Tel est le problème propre du *Contrat social ou Principes du droit politique*. Cet ouvrage est d'interprétation difficile. On a dit qu'il contredisait le *Discours sur l'Inégalité* ; mais c'est à tort : le *Discours* nous dépeint un état social qui détruit toutes les qualités de l'homme à l'état de nature ; le *Contrat* prétend trouver une origine de l'état social qui conserve ces qualités. Il n'y a pas plus de contradiction qu'entre le mauvais système d'éducation condamné dans l'*Émile*, et les principes nouveaux qu'il veut y substituer. L'*Émile* et le *Contrat* sont étroitement liés : ils envisagent deux aspects d'un même problème : Émile, l'élève de Rousseau, doit vivre dans la société ; mais il faut trouver un système d'éducation tel qu'il y garde toute l'innocence et les vertus de l'état naturel, toute la bonté innée de l'homme [121]. De même les hommes doivent s'associer : mais il faut trouver une forme d'association qui conserve aux individus l'égalité et la liberté qu'ils avaient par nature.

Rousseau a fortement indiqué ces rapports dans l'*Émile*. Dans l'état de nature, l'homme ne dépend que des choses et non des hommes, et cette dépendance ne nuit pas à sa liberté : comment conserver cet avantage dans l'état social ? Il faut faire en sorte [122] « de substituer la loi à l'homme et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action p.475 de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu ». On sait comment le précepteur d'Émile dispose tout pour que son élève ne soit instruit que par la « force des choses », et n'obéisse que parce qu'il y est contraint, au même sens où la nature lui impose l'acte qui le conserve : c'est en ce sens que la loi dirigera l'homme social : Rousseau a cru trouver le secret d'une société qui supprimerait les rapports directs d'individu à individu avec toutes les passions et les conflits qu'ils engendrent, pour les remplacer par le rapport commun à une loi impersonnelle et fixe comme une chose.

Dans l'article *Droit naturel* de l'*Encyclopédie,* qu'il critique ailleurs, Rousseau a trouvé l'idée de cette volonté générale qui est « dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions » ; elle est « toujours bonne ; elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais » ; elle doit « fixer les limites de tous nos devoirs ». Rousseau n'a pas dit autre chose : la volonté générale, faisant abstraction de toutes les volontés particulières, suit toujours l'intérêt commun ; donc elle est toujours droite et ne peut jamais errer ; « ôtez de ces mêmes volontés (particulières) les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté

générale (livre II, chap. III) ». C'est d'ailleurs avant d'avoir songé à l'idée d'un contrat qu'il a développé, et dans l'article *Économie politique* et dans le manuscrit des *Institutions politiques*, cette idée de la volonté générale et de la loi, « cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit l'égalité entre les hommes..., cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique ». Et tous les chapitres du livre II du *Contrat social* p.476 sur la volonté générale peuvent parfaitement s'entendre sans la moindre référence à la théorie du contrat.

Comment donc a-t-il été amené à cette théorie célèbre qui donne son nom à l'œuvre entière ? Rappelons-nous seulement ce qu'il critique dans l'article *Droit naturel :* ce n'est pas l'idée de la volonté générale, c'est l'idée que, par le simple jeu de l'égoïsme réfléchi, on peut arriver à la faire triompher ; la question s'impose donc : Comment rendre efficace et active la volonté générale ? La théorie du contrat est la réponse à cette question. « S'il n'y avait point d'intérêts différents, écrit Rousseau dans une note, à peine sentirait-on l'intérêt commun, qui ne trouverait jamais d'obstacles ; tout irait de lui-même et la politique cesserait d'être un art (livre II, chap. III). » Il suffit donc, pour laisser libre cours à la volonté générale de lever les obstacles de l'égoïsme, comme, dans la vie religieuse, la grâce afflue dès que la volonté propre s'efface devant elle. Or, le contrat, tel que l'entend Rousseau, doit précisément lever ces obstacles. Il est fort différent du contrat social de Locke et des encyclopédistes qui ne fait que renforcer des liens sociaux préexistants ; fort différent du contrat ordinaire, où les volontés de chacun des contractants s'affirment, tout en se limitant et en se déterminant ; par le contrat social, la volonté individuelle renonce à elle-même ; « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté (livre I, chap. VI) » est même la seule clause de ce contrat. Bien différente de l'aliénation au profit d'un être

déjà existant, d'un maître ou d'un despote, il faut comprendre que cette aliénation donne l'être et l'efficace à la volonté générale au profit de laquelle elle se fait ; en mettant toute notre personne et notre puissance « sous la suprême direction de la volonté générale », le contrat lève les obstacles qui viennent des volontés particulières ; il crée le corps social et lui donne son moi.

Cet acte de renoncement est donc chez l'individu une véritable conversion ; mais en réalité, au moment où il semble que tout p.477 lui est ôté, tout lui est donné ; avec la vie sociale commencent en effet le droit et la moralité. Il n'y a droit et moralité que là où il y a des règles universelles ; il n'y a pas de règle universelle, là où il n'existe pas de volonté générale, c'est-à-dire avant le contrat, où chacun suit sa volonté particulière. Donc l'individu ne renonce à lui-même comme être sensible que pour s'affirmer comme être raisonnable et moral.

Il y a ici une évidente difficulté ; on ne peut comprendre comment raison et moralité sont la suite du contrat, alors qu'elles en semblent être aussi la condition ; comment chacun ferait-il taire son égoïsme pour ce contrat solennel, s'il n'avait par avance le sentiment de son devoir et de ses droits ?

Les trois derniers livres du Contrat social sont destinés à montrer la volonté générale agissante. Dans la société selon Rousseau, le souverain et les sujets sont le même corps de citoyens, considérés sous deux aspects, comme législateurs, quand on les prend dans leur ensemble, comme sujets, quand on les prend chacun en particulier. C'est la définition de la démocratie absolue dont le type est non pas la démocratie antique, avec ses assemblées houleuses, qui agissent non par des lois, mais par des décrets, concernant les personnes, mais bien la démocratie genevoise, déjà

exaltée par Rousseau dans la préface du *Discours sur l’Inégalité*, avec ses plébiscites où chacun décide, dans le silence des passions, sur les lois proposées par les magistrats. L’État de Rousseau est de petites dimensions ; il « devrait se borner à une seule ville tout au plus », écrit-il dans son projet manuscrit ; tel l’État de Genève, fondé le 13 mai 1387 par le prince évêque Antoine Fabri, sur l’idée que la souveraineté du peuple est inaliénable et ne peut être prescrite en aucun temps.

Il faut bien remarquer que la loi, expression de la volonté générale, n’est pas, chez Rousseau, purement conventionnelle et arbitraire : « Ce qui est bien et conforme à l’ordre est tel par la nature des choses, et indépendamment des conventions humaines. » Or, la volonté générale, qui est toujours droite, n’est p.478 pas toujours éclairée ; Rousseau n’attribue donc pas du tout au démos, à une multitude aveugle, les lumières indispensables pour faire une bonne loi ; ces lumières ne peuvent appartenir qu’à un législateur, homme exceptionnel, qui n’est ni magistrat ni souverain, qui n’a aucun droit législatif, mais qui est comme l’interprète de la volonté générale dans la rédaction des lois qu’il doit ensuite proposer et soumettre au peuple ; tel lui paraissait Calvin, au moment où il a écrit le Contrat ; tel il voulut être pour les Polonais et pour les Corses.

L’union des lumières du législateur et de la volonté droite du peuple ne suffit point sans un gouvernement ; « les lois sont faites, disait Hobbes, pour Titus et Cassius et non pour le corps de l’État [123] ». C’est le contraire chez Rousseau ; la loi, émanée du souverain en corps, ne peut s’appliquer qu’à tous les sujets en corps. Les mesures d’exécution des lois, dès qu’elles concernent des individus, sont non plus des lois, mais des décrets qui ne peuvent émaner du corps législatif. D’où la nécessité d’un pouvoir exécutif ou

gouvernement. Ce n’est pas là le rétablissement de la célèbre théorie de Montesquieu, si vivement critiquée par Rousseau ; car, chez celui-là, les deux pouvoirs sont non seulement distincts mais indépendants, au point d’avoir une origine historique différente ; chez Rousseau, ils sont distincts, mais non indépendants ; le gouvernement démocratique, aristocratique ou monarchique n’existe que parce qu’il est institué par le peuple. Qu’il y ait dans cette dépendance une difficulté, c’est l’évidence : il n’y en aurait pas si la « volonté générale », telle la volonté d’ordre du Dieu de Malebranche, pouvait être comme le seul moteur social, déterminant tous les détails par la seule considération de l’ordre universel : s’il n’en est pas ainsi, la volonté gouvernementale, qui est particulière, tendra à s’opposer à la volonté générale ; balance des pouvoirs, comme au temps de l’Assemblée nationale, absorption de p.479 l’exécutif par le législatif, comme à l’époque de la Convention, telles sont les deux issues que Rousseau pressent et qu’il voudrait écarter.

Rousseau a voulu, dès le principe, éliminer de l’État l’individu comme tel ; or, l’individu reparaît par la force des choses ; il reparaît dans le législateur et dans le gouvernement ; Rousseau ne sait comment l’intégrer dans un système qui l’exclut. C’est sous cet angle que le problème religieux apparaît dans le chapitre sur la religion civile (IV, 8) : il s’agit d’enlever de la religion tout ce qui pourrait conférer à l’individu une vie indépendante isolée de la vie civile ; c’est pourquoi Rousseau condamne le christianisme ou religion des prêtres, qui sépare le système théologique du système politique ; car « tout ce qui rompt l’unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l’homme en contradiction avec lui-même ne valent rien ». « Le chrétien, écrivait Moultou, approuvé par Rousseau, est plus cosmopolite que patriote » ; il n’est pas attaché à la cité. Toutefois, Rousseau ne croit pas, comme

Bayle, qu’une société d’athées soit possible ; « jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base ». Que faire, sinon déterminer les dogmes indispensables à la vie civile et les imposer comme des lois, si bien qu’on bannira de l’État « non comme impie mais comme insociable » quiconque n’y croira pas ? Ces dogmes sont ceux de la religion naturelle : existence de Dieu et de la providence, sanctions de la conduite dans une vie future, sainteté du contrat social et des lois : dogmes qui excluent l’intolérance, puisqu’ils émanent de la seule volonté générale.

IV. — LA PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD

@

L’état d’innocence, la déchéance et la restauration ; l’innocence dans l’état de nature, la déchéance dans l’état social, la p.480 restauration par le contrat social ; l’état de nature par obéissance de l’homme à ses instincts naturels, l’état social naissant du conflit des passions et des volontés particulières, le contrat social ou obéissance de l’homme à la volonté générale, tels sont les trois aspects de l’homme sur lesquels s’exerce, avec beaucoup de conséquence, la pensée de Rousseau. Dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, qui contient tous les éléments de sa philosophie religieuse, on retrouve ce même rythme de pensée, rythme sentimental peut-être plus encore qu’intellectuel : son entreprise est ici bien différente de la « religion naturelle », sinon par le détail de ses arguments, du moins par son allure spirituelle ; autre chose est l’argumentation positive, sèche et toute rationnelle, des tenants de la religion naturelle, autre chose l’effort du vicaire pour échapper au doute qui est un état

pénible, ou aux orgueilleuses négations des matérialistes ; il n’y a de raison éclairée que pour un cœur sincère, et le vicaire se donne cette règle : « admettre pour évidentes toutes les propositions auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne pourrai refuser mon consentement ». Cette attitude sentimentale implique la négation de la thèse, si ordinaire alors, que toute connaissance dérive des sens : cette thèse veut dire, dans l’interprétation de Rousseau, que toute opinion s’imposerait avec la contrainte d’une sensation ; or « si mes jugements sont entraînés, forcés par les impressions que je reçois, je me fatigue en vain à ces recherches ; elles ne se feront point ou se feront d’elles-mêmes, sans que je cherche à les diriger ». Il faut donc que le moi qui compare et qui juge soit entièrement dégagé des sens ; il faut nous débarrasser du sentiment « d’être jeté, perdu dans ce vaste univers, et comme noyé dans l’immensité des êtres ». Cette confiance du moi en lui-même ne saurait être affermie, à son tour, que par la connaissance de l’existence de Dieu : Dieu, c’est la volonté puissante et sage qui est principe du mouvement de l’univers, comme je suis principe de mes actions, qui ordonne l’univers selon ces p.481 rapports de moyens à fins, dont la nature nous présente le spectacle : le Dieu du vicaire est le soutien du moi ; « c’est, lui dit-il, mon ravissement d’esprit, le charme de ma faiblesse d’être accablé de ta grandeur ».

Mais cette confiance est, à son tour, ébranlée par l’existence du mal : Rousseau pose, en terme de sentiment, le problème de la théodicée : comment me confier en la Providence d’un Dieu, auteur d’un monde rempli de maux ? Comment « résoudre cette dissonance » ? Dans cette « résolution », Rousseau s’est fortement inspiré de ses modèles malebranchistes ; car c’est dans la seule liberté humaine qu’il voit la raison du mal ; la liberté peut prendre une double direction, suivre ou non « les lois de l’ordre » et de la justice ; elle n’a pas au reste assez de force pour

« troubler l’ordre général » ; le rétablissement et le maintien de l’ordre sont assurés par les sanctions qui suivront la mort.

Le sentiment intérieur, qui nous conduit à cette vision rassurante de l’univers, est aussi le seul guide de la conduite ; car « il est peu de ces âmes cadavéreuses devenues insensibles, hors leur intérêt, à tout ce qui est juste et bon ». La loi de la pratique, pour Rousseau, c’est avant tout l’art de retourner aux sentiments immédiats de la conscience qui ne trompe jamais : « tout ce que je sens être mal est mal ; le meilleur de tous les casuistes est la conscience ». Rousseau a sévèrement repris Condillac, dans une note, pour avoir dit que la réflexion est antérieure à l’instinct et même qu’elle est l’auteur de l’acte instinctif. L’on connaît sa célèbre apostrophe : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d’un être ignorant et borné... » Rousseau a une confiance absolue dans la bonté originelle du cœur humain ; tout vice y est acquis, et il n’en est pas un seul « dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré ». C’est la raison qui est naturellement égoïste et « qui rapporte tout à moi ». Mais il faut pourtant bien entendre que l’instinct est « amour de l’ordre », que par lui « j’acquiesce à l’ordre que Dieu établit », et qu’il est, p.482 par conséquent, dans sa nature profonde, lié à la raison : la conscience a beau paraître un sentiment purement objectif, elle nous met en rapport avec l’ordre universel.

Et ainsi, la profession de foi s’achève sur le même thème que le Contrat et que toute l’œuvre de Rousseau : chercher, pour l’individu, un appui moins décevant que les autres hommes et que la nature extérieure. C’est pourquoi, ici encore, il est hostile au christianisme, c’est-à-dire à une révélation de Dieu qui ne pourrait se passer d’hommes comme interprètes, en un mot à la religion des prêtres. Dans l’apostrophe du vicaire : « Que d’hommes entre Dieu et

moi ! » s’exprime le même sentiment qui lui a fait chercher, par-delà l’état social, un état de nature où il serait directement en contact avec les choses, et, par-delà les institutions existantes, un contrat social où ne s’exprime plus aucune volonté individuelle. Tandis que, autour de lui, on dissout l’esprit en impressions sensibles, la nature en faits isolés, la moralité en rapports passionnels, la société en volontés individuelles, la religion en une invention humaine, Rousseau restaure la réalité foncière de l’esprit, de la conscience, de la volonté universelle, de Dieu. Il faut ajouter, et c’est ce qui fait peut-être à la fois la faiblesse de sa pensée et la force de son influence, qu’il les restaure sans critique, par un appel au sentiment immédiat, à l’évidence intérieure, à la « sincérité du cœur ». Condillac, d’Holbach, avaient senti parfois, plus ou moins confusément, l’insuffisance et la maigreur de leur système. Hume surtout, le plus grand critique de l’époque, avait marqué nettement les points où la pensée, défaillante, devait se laisser aller à la nature et à l’imagination : l’œuvre de Rousseau répondait à un besoin de son époque.

La pensée philosophique, à partir de 1775 environ, est toute imprégnée de cette méfiance de Rousseau contre l’analyse pure. Seulement, tandis que certains, suivant la méthode de purification de Rousseau, cherchent à dégager la vérité par le p.483 sentiment et l’intuition, nous voyons se former la philosophie de Kant qui, elle aussi, est une restauration de valeurs spirituelles, mais qui, par un hardi renversement, les établit sur la critique elle-même.

Bibliographie



CHAPITRE XIII

TROISIÈME PÉRIODE (1775-1800) : LES DOCTRINES DU SENTIMENT ET LE PRÉROMANTISME

I. — MYSTICISME ET ILLUMINISME : SAINT-MARTIN

@

p.485 Vers 1775 s'étendent peu à peu sur l'Europe ce dégoût de l'analyse critique et destructive, ce retour au sentiment et à l'intuition immédiate, dont témoigne le succès de l'œuvre de Rousseau. On aime, pour elle-même, la rêverie indéfinie : « Quand tous mes rêves se seraient tournés en réalité, écrit Rousseau à Malesherbes en 1762, ils ne m'auraient pas suffi ; j'aurais imaginé, désiré, rêvé, désiré encore. Je trouvais en moi un vide inexplicable que rien n'aurait pu remplir, un certain élancement de cœur vers une autre source de jouissance dont je n'avais pas idée et dont pourtant je sentais le besoin. Hé bien ! *cela même était jouissance,* puisque j'en étais pénétré d'un sentiment très vif et d'une tristesse attirante que je n'aurais pas voulu ne pas avoir » : sentiment qui aboutit à dépasser tout donné : « mon cœur resserré dans les bornes des êtres s'y trouvait trop à l'étroit, j'étouffais dans l'univers ; j'aurais voulu m'élancer dans l'infini ».

C'est une thèse répandue, bien avant cette époque, que la connaissance ne peut découvrir que grâce au sentiment

son objet, sa mesure et sa justification. « Que ceux qui n’ont jamais aimé, écrit Duclos, se tiennent pour dit, quelque supériorité p.486 d’esprit qu’ils aient, qu’il y a une infinité d’idées, je dis d’idées justes, auxquelles ils ne peuvent atteindre et qui ne sont réservées qu’au sentiment... On pourrait dire que le cœur a des idées qui lui sont propres. » Ce fut l’idée commune à tous les sentimentalistes anglais. Déjà en 1719, l’abbé Dubos (*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*) ne donnait pas d’autre source à la connaissance du beau. « Le raisonnement ne doit intervenir dans le jugement que pour rendre raison à la décision du sentiment ; notre cœur s’agite de lui-même par un mouvement qui précède toute délibération » ; en Angleterre, Addison, Hutcheson, Burke sont du même avis [124]. C’est en morale aussi que l’on cherche dans le sentiment et la conscience un organe de la vérité inaccessible au doute ; qui raisonne est déjà un sceptique ; bien différente de la raison est la conscience, « cette faculté à part dans l’âme », cet « instinct moral qui discerne le bien et le mal par une sorte de sensation et par goût », ce sentiment « guide sûr et éclairé, doux lien des cœurs [125] ». Une croyance qui satisfait le sentiment passe pour une croyance fondée et justifiée ; c’est, dit Maupertuis, le désir d’être heureux, plus universel encore que la lumière naturelle, qui engendre nos croyances sur Dieu, la nature et l’homme, qui « sont des objets qui passent toutes nos idées et toutes les forces de notre esprit ». Jean Ray (*L’existence et la sagesse de Dieu,* 1714) va plus loin encore : « Quand l’existence de Dieu serait fausse, nous en tirerons toujours quelque avantage » ; c’est déjà le Vicaire savoyard avec ses illusions consolantes : « je me dépraverai moins en suivant mes propres illusions qu’en me livrant » aux « mensonges » des philosophes. Cette sorte de confusion de l’utile et du vrai, nous l’avons vue jusque chez La Mettrie, d’Holbach, Helvétius qui

défendent leurs thèses « matérialistes » en montrant qu'elles sont utiles ou tout au moins sans danger.

p.487 A l'époque où nous arrivons, deux thèmes se croisent : la vérité est atteinte par une sorte d'intuition, de la nature du sentiment ; la vérité doit être proportionnée à l'utilité de qui la reçoit. L'union de ces deux traits donne naissance à cet illuminisme et à cet ésotérisme qui sont si caractéristiques de la fin du XVIIIe siècle [126] ; ils tombent parfois dans le charlatanisme des occultistes, avec un Cagliostro ; en revanche, avec un Lessing et un Herder, ils s'élèvent jusqu'à une conception de l'univers qui s'émancipe de celle des philosophes des lumières ; la *Schwärmerey* ou illuminisme, dont Kant se plaint si souvent, comprend aussi bien pour lui la mystique platonicienne que les visions de Swedenborg. Tandis que Voltaire, après Locke, croyait à un rapport exact et naturel entre nos facultés et nos besoins, on voit maintenant un contraste entre les facultés transcendantes, qui sont le lot d'un petit nombre d'hommes, et la raison commune : on trace une démarcation entre initiés et profanes.

Dans les cercles maçonniques, dans les sociétés mystiques et théosophiques, s'élaborent, contre la philosophie des encyclopédistes, des doctrines qui se rattachent à Mme Guyon et à Jacob Bœhme. Joseph de Maistre, qui se fait initier aux loges de Lyon, rapporte qu'on y enseignait ce « christianisme exalté, appelé en Allemagne christianisme transcendental, mélange de platonisme, d'origénianisme et de philosophie hermétique sur une base chrétienne » : il s'agit de cette histoire mystique, inspirée de Bœhme, qui raconte la création de l'homme, sa chute et son relèvement final, le retour à Dieu qui doit s'accompagner de la séparation radicale du bien et du mal, et de la destruction de la matière. On est donc hostile à la religion naturelle fondée sur la raison. En revanche, on prend, pour exposer

ces doctrines mystiques, le ton et les manières des philosophes : l'idée d'une continuité du réel, d'une chaîne des êtres, idée qui p.488 domine la philosophie du siècle, s'impose également ici : « Si le système qui vous est présenté, de quelque part qu'il vienne, écrit le maçon lyonnais Villermoz à Joseph de Maistre en 1779, vous offre une chaîne dont tous les chaînons sont liés à leur place et vous présentent un ensemble qui explique et démontre à votre intelligence tout l'univers intellectuel et physique, s'il vous démontre votre propre existence comme homme avec tous les rapports qui vous lient en cette qualité au reste de l'univers et à son auteur, convenez qu'il remplira tout ce que la vérité promet et qu'un être doué de raison ne peut pas se refuser longtemps de l'adopter, s'il a du goût pour la vérité [127]. » Cette image de la chaîne universelle nous est connue sous sa forme mystique chez Proclus et chez Berkeley ; elle prenait chez Leibniz une tournure philosophique, tandis que les naturalistes et les idéologues lui donnaient une portée positive : chez nos théosophes aussi, elle veut être le signe du caractère rationnel de leur doctrine. A l'image de la chaîne des êtres se lie celle de la force universelle qui la parcourt : c'est, par exemple, le fluide universel toujours en mouvement, par lequel Mesmer explique le phénomène du magnétisme animal, phénomène qui révèle les liaisons intimes et sympathiques de toutes choses entre elles ; c'est le système du monde de Restif de la Bretonne, qui, reprenant l'hypothèse cosmogonique de Buffon, imagine un centre d'où émane le soleil ; du soleil se détachent les planètes ; chaque planète (comme, aussi bien, André Chénier l'a dit de la terre) est un individu vivant qui donne naissance à des espèces dérivant l'une de l'autre et, en des milliers de siècles, montent jusqu'à l'homme ; puis, par un mouvement inverse de résorption, tous les êtres reviennent au centre.

Nous avons là déjà les images essentielles des grandes métaphysiques et philosophies de la nature qui se succéderont jusqu'au milieu du XIX[e] siècle : elles ne sont que la déformation p.489 d'idées courantes chez des philosophes comme Diderot ou d'Holbach ; seulement elles prennent une teinte religieuse, l'aspect d'une révélation supérieure. D'où l'hostilité aux philosophes ; *religion naturelle* sont deux mots qui s'excluent, écrit Dutoit-Membrini dans *La philosophie divine* (1793) ; il ne s'agit pas, selon Villermoz, de satisfaire à tous les *credos* et d'amener à la tolérance, c'est-à-dire à l'indifférence, en extrayant, sous le nom de religion naturelle, ce qui est commun à toutes les croyances, mais bien de restaurer un christianisme primitif dont les dogmes se sont perdus. Le congrès des maçons, en 1782, proscrit formellement la philosophie du siècle et la tendance de certains de ses membres à fonder sur elle une nouvelle religion ; en Prusse, le roi Frédéric-Guillaume II chasse de Berlin le philosophe rationaliste Nicolai, et il veut, selon le mot de Lavater, « abattre le monstre de l'incrédulité, du socinianisme et de l'irréligion ». Il rétablit en effet la censure en 1788 contre le déisme et le rationalisme. Et Fabre d'Olivet, en son *Histoire philosophique du genre humain*, dresse les illuminés contre « l'abomination des systèmes philosophiques », « l'affreux déisme », « l'Encyclopédie utile à tout renverser, inhabile à rien édifier, amie des ruines ». Même lorsque Fessler, un disciple passionné de Kant, revisa, en 1797, les statuts de la loge Royal-York de Berlin, où Fichte devait s'affilier en 1799, il prit soin de déclarer que la loge « ne permettra jamais de comprendre au nombre de ses buts ou de ses moyens ce qu'on appelle la propagation des lumières [128] » : le criticisme kantien, celui de la raison pratique et des postulats, est loin de l'*Aufklärung.* Ces illuminés, même quand ils sont d'origine protestante, ont des sympathies pour le catholicisme ; il y a des conversions retentissantes

comme celle de Schlegel ; Fabre d'Olivet, protestant d'origine, est disposé à accepter un pape ; Novalis rêve une rénovation de la milice des Jésuites : le célèbre Lavater, tout en déclarant une religion universelle p.490 aussi impossible qu'une monarchie universelle, tout en ajoutant que la foi est individuelle et propre à chacun, croit pourtant que l'unité de foi se prépare, grâce à la continuité des êtres, et parce que « chaque nature constitue la copie de toutes les autres ». Il est vrai que cette image de la chaîne universelle et de l'unité des êtres aboutit, chez d'autres, à l'idée révolutionnaire de la fraternité et de l'égalité ; Bonneville qui, dans l'*Esprit des religions* (1792), classe « l'athée un peu au-dessus de l'orang-outang, mais non parmi les hommes », adopte le communisme intégral : toute idée du droit et de l'indépendance des individus se dissout dans l'image de ce « grand animal » qui est le monde, et dont l'âme est Dieu.

Saint-Martin, le « philosophe inconnu », donne quelque consistance à ces idées troubles : hostile aux pratiques occultes et aux visions apocalyptiques, il trouve son modèle dans le mysticisme spéculatif de Bœhme, qu'il connaît en 1788 et dont il traduit l'*Aurore naissante.* On trouve chez lui l'idée centrale qui sera reprise par Lamennais dans l'*Esquisse d'une philosophie :* la créature est à Dieu, comme Dieu, le Dieu pensé, parlé, manifesté, en un mot le Verbe, est au Dieu pensant, parlant, opinant, au Père ; tout est image : « Nous nageons sous une ombre dans l'atmosphère des images. » De cette idée naît toute sa critique de la philosophie du siècle, pour qui les langues, les sociétés, les sciences sont l'œuvre réfléchie d'une raison humaine qui travaille sur les données de l'expérience. Les langues viennent d'une révélation primitive ; si les philosophes pensent autrement, c'est que « les langues ne sont pour eux qu'un agrégat au lieu d'être l'expression et le fait de la vie même ». Les sociétés et les gouvernements se forment

d'eux-mêmes ; ils sont des produits naturels ; un contrat ne peut faire naître la société, puisque l'homme ne saurait donner sur lui des droits qu'il n'a pas. Les sciences viennent d'une tradition mère dont nos pensées sont les débris, et que l'on peut retrouver chez tous les peuples ; il est absurde de dire qu'elles viennent de p.491 l'expérience ; car « les faits ne sont que la confirmation de l'intelligence et ne méritent que le second rang ». La Révolution française qui part de ces principes faux a pourtant un sens providentiel ; en provoquant la chute de la « ci-devant Église », elle annonce un christianisme spirituel ; quant à ses victimes, elles sont « victimes d'une expiation rendue nécessaire par le péché primitif ». Le martinisme contient en somme l'essentiel des idées contre-révolutionnaires que développeront de Maistre et de Bonald.

II. — LESSING, HERDER

@

La philosophie allemande, à cette époque, se détache progressivement de l'idéal des « lumières » ; les idées de Lessing, celles du jeune Gœthe, les doctrines de Herder et de Jacobi, la critique de Kant aboutissent toutes à montrer que l'intellect raisonneur, dressé par l'analyse de Locke et la science de Newton, n'atteint pas la réalité profonde.

Lessing (1729-1781), dont les plus importants écrits appartiennent à cette période (*Wolffenbüttler Fragmente,* 1774-1777, *Die Erziehung des Menschengeschlechts,* 1780), continue certes à beaucoup d'égards, les libres penseurs français et anglais ; il publie, dans ses *Fragmente,* une œuvre, alors anonyme, de Reimarus, où celui-ci montrait, après bien d'autres, la faiblesse de l'orthodoxie devant la

critique biblique et évangélique, où il affirmait notamment que Jésus n'était pas l'auteur du dogme du rachat et du salut ; dans la lutte très dure que Lessing eut à soutenir à cette occasion contre le théologien Gœze, comme dans ses autres écrits, se manifeste pourtant une nuance de libre pensée fort différente de celle d'un Voltaire ou d'un Toland. Cette nuance vient de l'intuition profonde qu'il a du devenir et de la transformation des croyances ; « ce n'est pas, dit-il, la possession de la vérité, à laquelle aucun homme ne parvient et ne croit parvenir, c'est son effort sincère pour y atteindre qui fait sa valeur ; car ce n'est point par la possession, c'est par la p.492 recherche de la vérité que ses forces se développent ». La religion chrétienne n'est donc pas réputée fausse et rejetée comme telle ; mais elle est une phase dans la découverte de la vérité, phase qui doit être surmontée ; en bon franc-maçon, Lessing connaît « des vérités qu'il vaut mieux taire » (on sait qu'il était partisan de la migration des âmes), parce que l'esprit n'a pas assez de maturité pour les recevoir ; il est aussi telle vérité qui, à un moment donné de l'histoire, sera transmise à l'esprit comme une révélation, alors que, plus tard, elle est devenue vérité démontrée : « Dieu permet que de simples vérités de raison soient, durant un temps, enseignées comme des vérités révélées pour les répandre plus vite et les assurer solidement [129]. » La pure religion rationnelle qu'il rêve n'est donc pas du tout cette religion naturelle que les libres penseurs opposaient à l'orthodoxie : c'est plutôt une religion qui dépasse et absorbe en elle la révélation : ce seront les idées fondamentales de la philosophie de la religion chez Hegel. Ses vues sur Leibniz montrent clairement sa pensée : « Leibniz, dit-il, mettait volontiers son système de côté, et il cherchait à conduire chacun sur cette voie de la vérité sur laquelle il se trouvait » : ainsi ce que les hommes appellent des vérités ne sont jamais que des formes passagères d'une vérité qui ne se découvre que dans son progrès. Par ailleurs,

Lessing insiste souvent sur le caractère purement pratique que doivent avoir ces croyances religieuses pour être effectives : « autre chose est de croire l'immortalité de l'âme comme spéculation philosophique ; autre chose est d'instituer d'après cela ses croyances, intérieures et extérieures ».

Herder (1744-1803) a partagé et accentué le goût de son temps pour une sorte de rêverie sur la nature et sur l'histoire qui saisit notre vie actuelle comme une pulsation dans la vie du grand tout : dans toutes ses œuvres, il s'est efforcé d'exprimer son intuition de l'unité du dessein divin. Il a une p.493 prédilection singulière pour la rêverie sur le passé, sur les origines, où il croit trouver les qualités humaines à l'état natif ; de là son *Origine du langage* (1772) : « inventer le langage est aussi naturel à l'homme que d'être homme » ; il n'y a à sa base aucune convention sociale ; le langage aurait pu être inventé par un solitaire ; car il est la nature même se traduisant dans l'esprit de l'homme : « Si les feuilles de l'arbre font descendre sur le pauvre solitaire leur fraîcheur bruissante, si le ruisseau passe en murmurant, si le zéphyr frémit en lui rafraîchissant les joues, il a assez d'intérêt à connaître ces êtres bienfaisants, assez de penchant à les nommer dans son âme sans les yeux ni la langue. L'arbre s'appellera le bruissant, le zéphyr le frémissant, la source le murmurant. Voilà tout fait un petit dictionnaire qui attend. » De là ses travaux sur la poésie populaire, sur le faux Ossian, où il voit se réaliser les dons originels de l'homme pour la vue intuitive des choses. De là enfin son grand ouvrage, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791) : ouvrage complètement opposé par son esprit à ceux où les successeurs des philosophes des lumières, Iselin (*Sur l'histoire de l'humanité,* 1764) ou plus tard Condorcet, cherchaient à montrer le progrès de l'humanité ; ces philosophes déterminent la suite des étapes qui mènent l'homme vers plus de savoir et de perfection ; rien de pareil

chez Herder qui cherche non la suite des événements, mais la détermination des types, pour qui tout, dans la nature et dans l'histoire, témoigne d'une sorte d'oscillation autour d'un type parfait : la nature et l'histoire ne sont point un tissu d'événements causalement enchaînés, mais l'ensemble des diverses ébauches, dans la nature d'abord « où, de la pierre au cristal, du cristal aux métaux, des métaux au règne végétal, des plantes à l'animal, on voit s'élever la forme de l'organisation », dans l'histoire ensuite, qui nous montre toutes les races, tous les types de civilisation, arrivant à la civilisation européenne qui est « une civilisation des hommes tels qu'ils étaient et tels qu'ils voulaient être ».

p.494 L'idée dominante est celle de la continuité des formes à partir d'un type originaire ; sa philosophie rejoint les méditations du jeune Goethe (né en 1749), avec qui il fut en relations étroites à Strasbourg en 1770, puis à Weimar à partir de 1776. L'un et l'autre ils se représentent un univers dans lequel la nature passe d'une forme à une autre par une transition continue et sans heurts ; ce n'est plus précisément l'axiome leibnizien du « plein des formes » qui énonce que toutes les formes compossibles doivent être actuellement réalisées ; car la nature est pour eux force en devenir, produisant des formes nouvelles dans les limites du type qu'elle s'est assignées ; c'est encore moins la théorie de l'emboîtement des germes selon laquelle la forme manifestée préexistait en miniature ; car la nature est créatrice, et Goethe oppose formellement à la théorie de l'emboîtement celle de l'épigénèse ; l'épigénèse implique une métamorphose proprement dite, où l'on assiste à la transformation graduelle d'une forme en une autre, comme le physiologiste Camper savait faire voir, dans ses dessins schématiques, la transformation du cerveau du poisson en un cerveau d'homme, ou comme Gœthe lui-même dans sa *Métamorphose des plantes* (1790) montre que tous les

organes de la plante ne sont que la feuille transformée [130].

Il faut, pour saisir ces genèses, ces transitions, autre chose qu'un entendement qui pense par concepts fixes, qu'une expérience qui reste à la surface, autre chose que la raison analytique d'un Locke ou d'un Newton ; il y faut une intuition proche parente du sentiment et de l'art, l'intuition immédiate du travail même de la nature.

III. — JACOBI CONTRE MENDELSSOHN ; HEMSTERHUIS

@

Au rationalisme de la philosophie des lumières ne s'oppose pas moins, vers la même époque, mais dans un tout autre sens, la p.495 philosophie de Jacobi (1743-1819). Le grand thème de Jacobi, c'est l'impossibilité de la religion rationnelle et la nécessité de la foi (Glauben). Tout rationalisme conséquent aboutit à l'athéisme ou au spinozisme, ce qui est la même chose, car le rationalisme consiste à penser selon le principe de raison suffisante : rien ne vient de rien ; Jacobi le démontre en s'appuyant sur la critique de Spinoza par Wolff [131] ; une substance universelle dont tout le reste n'est que mode, c'est à quoi on doit aboutir ; dès que l'on envisage Dieu comme antérieur au monde, dès que l'on songe à un monde existant hors de Dieu, ou à des personnes libres, on s'émancipe du principe de raison suffisante. Leibniz, s'il était conséquent, devrait être spinoziste. Il faut donc admettre dans la foi une source de certitude, indépendante de la raison ; cette certitude est même la condition de la certitude rationnelle ; car seule, elle

est immédiate, puisqu'elle exclut toute preuve ; elle doit fournir les prémisses à toute certitude médiate, telle que doit être la certitude rationnelle. Toute preuve suppose quelque chose de déjà prouvé dont le principe est la révélation. Jacobi reprend la théorie des principes de Pascal, dont il cite la pensée : « Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » L'existence de mon corps, l'existence des autres corps et d'autres êtres pensants en dehors de moi, tels sont les objets d'une véritable révélation, « que la nature nous contraint tous et chacun, de croire et d'admettre ». La foi est pour l'homme comme un milieu aussi inévitable que la société : « Nous sommes tous nés dans la foi et nous devons rester dans la foi ; comme nous sommes tous nés dans la société, et nous devons rester dans la société. »

C'est l'inverse exact de la philosophie des lumières : ce n'est pas l'entendement qui dirige la volonté, « c'est l'entendement qui se développe par la volonté, qui est une étincelle jaillie de la lumière pure et éternelle » ; la pensée de l'homme p.496 dépend de sa conduite ; « la voie qui mène à la connaissance est une voie qui n'est pas syllogistique, pas mécanique » ; aussi Jacobi aboutit à cette théorie relativiste de la vérité que nous avons vu poindre chez Lessing : « Chaque époque a sa vérité propre..., sa philosophie vivante à elle, qui expose le mode d'action dominant de cette époque, dans son progrès. »

La polémique qui eut lieu en 1785 entre Jacobi et Mendelssohn (1729-1786), le tenant de la religion naturelle et de la philosophie des lumières, au sujet de Lessing, fait ressortir la nature des courants d'idées à cette époque : Jacobi prétend que Lessing est panthéiste ; il admet en effet que tout est lié, que l'idée que Dieu a d'une chose épuise l'essence de cette chose, enfin que le monde comme tout est identique au fils de Dieu, à la pensée de Dieu par lui-

même. Mendelssohn, ami de Lessing, dès 1754, le défend contre ce reproche. Mais le débat s'élève, et il s'agit entre eux de la notion même de foi. Mendelssohn, qui est resté toute sa vie fidèle au judaïsme dans lequel il est né, ne reconnaît qu'une foi possible, c'est la foi en des vérités historiques, par exemple en les faits sur lesquels se fonde le rituel du judaïsme. Quant à l'existence et à la toute-puissance de Dieu, elles sont connues par la raison ; Mendelssohn soutient que le judaïsme n'est pas une religion révélée, mais une loi révélée ; la révélation (c'est le point de vue de Spinoza) prescrit des actes, sans augmenter nos connaissances ; quant aux vérités de la religion, c'est affaire de raisonnement très simple, accessible au bon sens, et que la philosophie ne fait qu'approfondir. On voit bien par là comment ni Jacobi, le tenant de la foi, ni Mendelssohn, le défenseur de la raison, ne paraissent saisir cette sorte d'intuition intellectuelle dont l'idée s'esquisse chez Lessing, se précise chez Herder ou Gœthe, et qui va devenir, malgré Kant, l'idée centrale de la philosophie allemande.

Aux tendances de Jacobi s'associe son ami le philosophe hollandais Hemsterhuis (1720-1790), un écrivain français excellent et trop peu connu : l'athéisme fondé sur la recherche p.497 indéfinie des causes, l'existence chez l'homme de deux sortes de convictions, l'une née d'un sentiment interne et ineffable, l'autre dérivée du raisonnement et qui ne saurait subsister sans la première, tels sont ses thèmes ordinaires de pensée : « Dans l'homme bien constitué, un seul soupir de l'âme qui se manifeste de temps en temps vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la nature de la divinité [132]. »

IV. — LA PHILOSOPHIE DE THOMAS REID

@

C'est à des préoccupations fort analogues, malgré la différence d'atmosphère, que répond la doctrine de l'Écossais Thomas Reid (1710-1796), professeur à l'Université de Glasgow en 1763. Un trait commun à toutes les théories de la connaissance depuis Descartes jusqu'à Hume, c'est la thèse que les adversaires de Locke appelaient l'« idéisme » : nous n'avons pas de connaissance immédiate des choses, mais seulement de nos idées ; de là naissait toute une série de problèmes ; il s'agit de savoir comment, partant de nos idées, nous pouvons arriver à des affirmations sur les choses, et justifier ces affirmations ; après les tentatives qui ont abouti aux doctrines les plus étranges (innéisme, vision en Dieu), Berkeley et Hume ont fini, chacun à leur manière, par déclarer le problème insoluble, le premier en déniant toute réalité à des choses distinctes des idées, le second en refusant toute valeur, autre que celle d'une croyance spontanée, aux affirmations qui dépassent le contenu des idées ; il y avait ainsi entre la philosophie et le sens commun un hiatus infranchissable.

Au lieu de résoudre ces problèmes, Reid est revenu sur la thèse qui, seule, leur donnait un sens : la thèse que nous ne connaissons que par idée. Or, cette thèse repose, selon lui, sur une p.498 confusion assez grossière : on dit qu'une chose ne peut agir ou pâtir, là où elle n'est pas ; que, par conséquent, notre esprit ne peut que percevoir ses propres modifications, et non pas les corps externes auxquels il n'est pas présent. L'erreur est de croire que la perception est une action du corps sur l'esprit ; car un être n'agit sur un autre que s'il émane de lui une force qui produit un changement dans l'autre : « or, un objet ne produit aucune force, du fait

que nous le percevons ; c'est pour lui ce que les logiciens appellent une dénomination extrinsèque, qui n'implique ni action ni qualité dans l'objet perçu [133] ». Hamilton, commentant Reid, fait remarquer qu'il a emprunté à Gassendi l'idée et le terme de la perception dénomination extrinsèque ; elle est suggérée sans doute à Gassendi par les nominalistes occamistes, notamment par Biel : tradition de sens commun qui, contrairement au cartésianisme, refuse de mettre quelque chose de l'esprit dans l'objet perçu immédiatement [134].

Or, la dénonciation de ce préjugé, c'est, comme l'a reconnu Reid, toute sa philosophie ; il en résulte une sorte de justification non seulement de la perception immédiate des objets du sens externe, mais de celle des vérités du sens commun, entendant par sens commun non pas comme Beattie, qui l'a précédé, la croyance spontanée et naturelle, commune à tous les hommes, opposée à la raison ou faculté de découvrir les relations inconnues par les connues, mais, comme Buffier, qu'il considère comme un précurseur, englobant la raison dans le sens commun, puisqu'il le définit « le degré d'intelligence qui suffit pour agir avec la prudence commune dans la conduite de la vie, et pour découvrir le vrai et le faux dans les choses évidentes, quand elles sont distinctement conçues » ; le sens commun désigne donc chez lui, selon le mot de Dugald-Stewart, les « lois fondamentales » de la croyance : règles immédiates, p.499 irréductibles, originaires, naturelles, nécessaires et universelles, que l'on ne peut découvrir d'ailleurs que par une analyse indispensable [135]. Au surplus, le sens commun n'implique aucune passivité de l'esprit, et il remarque que, si le mot sens désigne chez les philosophes une simple faculté réceptive et si les philosophes sont ainsi forcés de séparer le jugement de la perception, au contraire, dans la langue commune, le mot sens implique souvent jugement (bon sens, non sens, sentir) [136].

Le principe de la perception immédiate transforme la philosophie de l'esprit : les idéistes ramenaient à la seule conscience ou pensée toutes les facultés de l'esprit, puisque l'idée était leur unique objet ; mais si la conscience est la perception immédiate de modifications présentes, elle doit être distinguée de la perception externe, perception immédiate des objets extérieurs, de la mémoire, perception immédiate du passé, et, à plus forte raison, de toutes les connaissances médiates. Reid substitue donc une description et une classification des facultés psychologiques aux prétendues explications physiologiques, en vogue de Descartes à Hartley, et aux tentatives de réduction à l'unité comme chez Condillac : la psychologie se fait descriptive, classificatrice et prudemment inductive.

Il est bien certain que ce retour à l'immédiat, cette sorte d'entrave mise au pouvoir de l'analyse, cet arrêt devant des réalités données et irréductibles, que l'entendement ne saurait manier que de l'extérieur, par la comparaison et la classification, répondent à un trait général de l'époque.

Bibliographie



CHAPITRE XIV

TROISIÈME PÉRIODE (1775-1800) (*suite*) :

LA PERSISTANCE DU RATIONALISME

I. — LES ÉCONOMISTES

@

p.501 Il y a pourtant, en France, en Angleterre, une continuation de l'esprit rationaliste. Mais ce rationalisme rétrécit singulièrement son champ d'application ; on a si souvent répété que la raison doit servir au bonheur de tous, si souvent insisté sur l'aspect pratique des lumières que, laissant aux rêveurs les grandes spéculations sur l'univers et la destinée de l'homme, les « philosophes » cherchent surtout les moyens d'améliorer par la science la vie humaine. La création caractéristique de la seconde moitié du XVIIIe siècle est l'économie politique, fondée en France par Quesnay (1694-1774) et en Grande-Bretagne par Adam Smith. Ces sciences manifestent un effort pour enlever à l'arbitraire des gouvernements les mesures d'ensemble qui concernent les richesses nationales, en cherchant les lois naturelles et nécessaires, indépendantes de la volonté humaine, sur lesquelles elles devraient s'appuyer. Malgré la divergence profonde entre les physiocrates, élèves de Quesnay, et les économistes anglais, les deux écoles ont un caractère commun : leur indifférence, ou même parfois leur hostilité au grand mouvement libéral fondé sur l'idée du droit ; ayant la prétention de déterminer par la raison les conditions d'existence et p.502 de progrès de la société, ils en

déduisent des lois dont la rigueur scientifique devrait, selon les physiocrates, se traduire par un despotisme légal, qui s'exercerait au nom de l'évidence : « Euclide, dit l'un d'eux, est un véritable despote, et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques. » Mirabeau, le père du révolutionnaire, converti en 1757 aux idées de Quesnay, après avoir été partisan du libéralisme de Montesquieu, se déclare dans ses *Lettres sur la législation* (1775), hostile au gouvernement représentatif autant qu'aux « contreforces » des privilèges des corps et des familles [137].

Aux physiocrates, qui voient la source de toute richesse dans l'agriculture et condamnent les industries de luxe, s'oppose l'économie politique d'Adam Smith qui cherche à justifier, par la loi naturelle de la division du travail, le développement industriel de l'Angleterre, et à montrer comment l'identité des intérêts du producteur et du consommateur doit s'établir spontanément, si le gouvernement laisse seulement agir, sans intervenir, la loi de la division du travail et celle de l'offre et de la demande, qui en dépend (*Essai sur la richesse des nations*, 1776) : la liberté de l'industrie, réclamée par Smith, pas plus que la liberté du commerce des grains, réclamée par les physiocrates français, la simple non-intervention du gouvernement, n'ont rien à voir avec la notion juridique des droits de l'homme.

L'utilitarisme anglais, qui naît alors, en étroite liaison avec l'économie politique, cherche, avec Bentham (1748-1832), cette rigueur rationnelle qui, dans la morale et la législation, permet de formuler des décisions absolues, sans laisser aucune marge à un idéal juridique. M. Élie Halévy [138] a remarqué que les utilitaires ne s'associèrent nullement au mouvement d'idées démocratiques qui secoue l'Angleterre de 1776 à 1785 : Priestley, p.503 dans l'*Essai sur les premiers*

principes du gouvernement (1768) pense que, dans de grands États, l'intérêt général ne peut être assuré à moins d'importantes restrictions à la liberté politique. Quant à Bentham, s'il admet avec Smith que, dans le développement des richesses, l'identité des intérêts se réalise spontanément, il croit au contraire que, en matière civile et politique, il ne peut être atteint que par un système de législation répressive, qui donne à l'homme des motifs de soumettre son égoïsme à l'utilité de tous : la notion du droit en est absente. Comme on l'a remarqué profondément [139], la pensée de Bentham, comme celle d'Adam Smith, est plutôt fondée sur une croyance de caractère presque religieux ; l'homme vit dans des conditions telles que le plaisir n'est jamais atteint qu'au prix d'une peine et d'un travail ; si l'abondance existait, l'économie politique serait inutile, comme seraient inutiles la législation et la morale, si la recherche du plaisir immédiat conduisait toujours au plus grand plaisir possible.

II. — LES THÉORICIENS DU PROGRÈS

@

Le rationalisme scientifique, qui remplace peu à peu le rationalisme juridique, indique à l'homme moins un idéal à suivre que les conditions nécessaires de sa conduite ; il se reflète dans les vues d'ensemble des théoriciens français du progrès, Turgot et Condorcet.

Condorcet (1743-1794) traite l'histoire d'une manière bien différente de Voltaire, en disciple des physiocrates, croyant qu'« une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes comme une proposition est vraie pour tous » [140], partisan (avant 1789) d'une monarchie nationale très forte,

et hostile aux privilèges p.504 des corps. Aussi, sa célèbre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [141] (1794) n'est nullement assimilable à cette espèce de relativisme historique que nous avons vu se manifester chez Lessing et Herder ; il y a pour lui un absolu, une nature humaine permanente. La « ressemblance dans les préceptes moraux de toutes les sectes de philosophie, dit-il par exemple, suffirait pour prouver qu'ils ont une vérité indépendante des dogmes de ces religions, des principes de ces sectes ; que c'est dans la constitution morale de l'homme qu'il faut chercher la base de ses devoirs, l'origine de ses idées de justice et de vertu ». Aussi son *Esquisse* est-elle moins l'histoire d'un développement immanent de l'esprit humain que l'appréciation des dix époques qu'il distingue, selon qu'elles s'orientent plus ou moins (il y a même des régressions passagères telles que l'époque du moyen âge), vers la seule culture intellectuelle et morale qui soit, elle, susceptible d'un progrès indéfini et sans régression, à savoir la culture des sciences, inaugurée au XVIe siècle, avec les techniques rationnelles qui en sont issues. C'est le triomphe actuel de cette culture qui, selon lui, assure à la fois la possibilité et la nécessité du progrès indéfini de l'humanité, car, contrairement à Diderot qui pensait que, à son époque, les mathématiques avaient achevé leur course, Condorcet (et c'est la partie la plus importante de l'*Esquisse*) s'efforce de démontrer que l'infinité est inhérente aux sciences telles que la physique et les mathématiques : « Personne, dit-il d'abord, n'a jamais pensé que l'esprit pût épuiser tous les faits de la nature, et les derniers moyens de précision dans la mesure, dans l'analyse de ces faits... ; les seuls rapports de grandeur, les combinaisons de cette seule idée, la quantité ou l'étendue, forment un système déjà trop immense pour que jamais l'esprit humain puisse le saisir tout entier [142]. » Il ne faut pas en conclure que l'esprit, ayant des forces limitées, doit

rencontrer un terme au-delà p.505 duquel il lui est impossible d'aller ; car le progrès ne se fait pas par juxtaposition ; « à mesure que l'on connaît entre un plus grand nombre d'objets des rapports plus multiples, on parvient... à les renfermer sous des expressions plus simples, à les présenter sous des formes qui permettent d'en saisir un plus grand nombre, même en ne possédant qu'une même force de tête ». C'est, en un mot, grâce à la généralisation des méthodes qui nous fait passer, par exemple, de l'arithmétique à l'algèbre, du calcul sur des nombres rationnels à celui des nombres irrationnels, que le progrès peut être indéfini. Même progrès indéfini dans les techniques qui dépendent de ces sciences, enfin dans les sciences morales, où l'application du calcul des combinaisons aux faits moraux (question dont Condorcet s'était personnellement occupé), une langue plus précise, le perfectionnement des lois qui détruit l'opposition apparente de l'intérêt de chacun avec l'intérêt de tous, sont autant de champs pour un progrès indéfini.

A ce caractère indéfini de la connaissance scientifique s'opposent les limites étroites et précises de tout dogme religieux. Aussi Condorcet compte moins, pour assurer le progrès, sur une loi fatale, que sur une éducation bien orientée qui met l'homme à l'abri des préjugés qui ferment et limitent son esprit ; son projet de décret sur l'organisation de l'instruction publique (1792) prévoit dans les écoles supérieures quatre classes, dont trois sont consacrées aux sciences (sciences mathématiques et physiques, sciences morales et politiques, technique scientifique) et une seule à l'étude des langues, mortes et vivantes.

On voit où tendait la philosophie des lumières : à faire voir dans la connaissance des sciences physiques et morales l'indispensable moyen de rendre l'homme heureux. « Par la loi de sa sensibilité, écrit Volney (1757-1820), un de ses

représentants les plus typiques, l'homme tend aussi invinciblement à se rendre heureux que le feu à monter... Son obstacle est son ignorance, qui l'égare dans les moyens, qui le trompe sur les effets et les p.506 causes [143]. » La philosophie n'a donc aucune fin à nous enseigner, puisque notre fin nous est imposée par la nature ; c'est pourquoi Volney reprend d'ensemble, dans *Les Ruines* (1791), toute l'argumentation de son siècle contre les religions, dont chacune prétend nous imposer une fin ; il fait voir en elles avant tout, suivant la tradition de Fontenelle qui passera à Auguste Comte, une fausse physique, où les forces physiques, divinisées, donnent lieu au culte astrologique, dont tous les autres sont dérivés. C'est « l'esprit de certitude » des religions, esprit hostile au progrès, qu'il attaque surtout. « Mon livre, écrit-il au Dr Priestley, respire en général un esprit de doute et d'incertitude qui me paraît le plus convenable à la faiblesse de l'entendement humain, et le plus propre à son perfectionnement..., tandis que l'esprit de certitude et de croyance fixe, bornant nos progrès à une première opinion reçue, nous enchaîne au hasard, et pourtant sans retour au joug de l'erreur et du mensonge [144]. »

Bibliographie



CHAPITRE XV

TROISIÈME PÉRIODE (1775-1800) (*suite*) :

KANT ET LA PHILOSOPHIE CRITIQUE

I. — VIE ET ŒUVRES

@

p.507 La production littéraire de Kant s'étend sur un espace de cinquante années (1749-1799). Né à Kœnigsberg en 1724, d'une famille très modeste, il fut, en 1732, élève au Collège Frédéric alors dirigé par Albert Schultz, un partisan de la secte piétiste fondée à Francfort en 1670 par le pasteur alsacien Spener (1635-1705), qui prêchait la régénération intérieure par la méditation personnelle de l'Écriture. En 1740, il entre à l'Université, où il reçoit l'enseignement de Martin Knutzen, à la fois piétiste et disciple de Wolff. Entre 1746 et 1755, il est précepteur. En 1755 il obtint, à l'Université, la promotion avec une Dissertation sur le feu, et la même année l'habilitation avec deux thèses sur le *Nouvel éclaircissement sur les premiers principes de la connaissance métaphysique* et *De l'usage en philosophie de la métaphysique jointe à la physique, ou Monadologie physique*. Il devint professeur ordinaire en 1770 avec sa thèse *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*. Il passa toute sa carrière à l'Université de Kœnigsberg, et il n'abandonna l'enseignement qu'en 1796 ; il mourut en 1804.

Dès 1770 il avait déjà écrit de nombreux opuscules, de physique : *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*, 1747 ; p.508 *Conception nouvelle du mouvement et du repos*, 1758 ; de géographie : *Sur les altérations du mouvement de rotation de la terre*, 1754 ; *Si la terre vieillit,* 1754 ; *Sur les tremblements de terre et sur les vents*, 1756 et 1757 ; d'astronomie : *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel,* 1755, enfin de philosophie : *Considérations sur l'optimisme*, 1759 ; *La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques,* 1762 ; *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu,* 1763 ; *Essai pour introduire en philosophie le concept de quantité négative*, 1763 ; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime,* 1764 ; *Sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, 1764 ; *Les rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique*, 1766.

Il avait donc derrière lui des travaux considérables lorsqu'il publia en 1781 sa *Critique de la raison pure* (2e édit., 1787). Il avait pu lire, dès 1755, les *Essais philosophiques* de Hume, qui venaient d'être traduits en allemand, et il y trouva la première impulsion à ses recherches critiques. Il publie en 1783, les *Prolégomènes à toute métaphysique future,* où il change seulement le mode d'exposition des idées. En 1788 paraît la seconde critique, la *Critique de la raison pratique* ; en 1790 la troisième, la *Critique de la faculté de juger*.

Outre les trois critiques, il publie un grand nombre d'œuvres qui s'y rattachent en général étroitement. En dehors de ses travaux de géographie ou d'histoire générale : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, 1784 ; Compte rendu des *Idées* de Herder, 1785 ; *Définition du concept de race humaine*, 1785 ; *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, 1786 ; il y a ceux qui se rattachent à la *Critique de la raison pure* :

Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, 1786 ; *Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée*, 1791 ; puis ceux qui se rattachent à la morale : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785 ; *Sur le principe du droit naturel de Hufeland,* p.509 1786 ; *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 ; *Sur la paix perpétuelle*, 1795 ; *Métaphysique des mœurs*, comprenant les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*, et les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, 1797 ; le *Conflit des facultés*, 1798, enfin un opuscule *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie.*

Il faut y ajouter les publications posthumes de cours ou de brouillons.

II. — PÉRIODE PRÉCRITIQUE

@

Depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, il n'est guère de pensée philosophique qui n'ait eu pour point de départ, directement ou indirectement, la méditation de la doctrine kantienne : on a donc souvent tendance à considérer la critique non pas comme un épisode momentané de l'histoire des idées, mais comme une découverte définitive, qui trace une démarcation profonde entre le passé et l'avenir ; en indiquant les conditions permanentes auxquelles doit se plier toute connaissance pour être effective, Kant aurait écrit, suivant le titre d'un de ses livres, les préliminaires de toute métaphysique future, et limité, avec une précision rigoureuse, le champ du possible pour l'esprit humain. Pourtant les résultats de la critique sont loin d'être universellement acceptés ; dès la fin du XIXe

siècle se dessine un mouvement de réaction très vif contre eux ; la perspective où on l'aperçoit dans le passé change donc du tout au tout. Pour l'apprécier historiquement nous devons nous efforcer de faire abstraction de l'emploi qu'on en a fait plus tard et des conflits qu'elle a suscités.

La genèse de la doctrine critique date de la décade 1770-1780. Dans la période de vingt années qui a précédé cette élaboration, Kant a écrit un assez grand nombre de traités sur des sujets de physique ou de philosophie : on le voit nettement s'y détacher p.510 de la pensée de Leibniz et de Wolff pour aller dans le sens du courant d'idées familier à son époque, cette sorte d'empirisme rationaliste, issu de la méditation sur l'œuvre de Newton, et si défiant de l'*a priori.* En philosophie de la nature, dans *Von der wahren Schätzung von der lebendigen Kräften* (1749), il attribuait à chaque corps une force active indépendante de l'extension : puis il arrive, en 1756, dans sa *Monadologia physica,* à un dynamisme intermédiaire entre celui de Leibniz et de Newton et qui a beaucoup d'affinité avec celui que soutenait Boscovich à la même époque ; la monade représentative de Leibniz devient un centre de force attractive et répulsive qui remplit ainsi un espace fini non à cause de la pluralité de ses parties, mais grâce à ses rapports aux autres monades : comme Newton, Kant admet un espace absolu dans lequel se rangent ces monades qui exercent les unes sur les autres une influence physique : question qu'il résout dans le même sens dans son *Premier fondement de la différence des régions de l'espace* (1768)*.* Ce dynamisme, qui ne donne la réalité substantielle qu'à la force, reste un trait permanent de la pensée de Kant qui l'intégrera à sa doctrine critique.

Ses traités philosophiques contiennent une discussion des conceptions fondamentales du rationalisme wolffien : la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) met en lumière les difficultés de la notion

de contingence dans la doctrine de Leibniz ; on se rappelle le rôle que jouait dans cette notion la nécessité hypothétique ; or, Kant voit un « non-sens » dans la distinction entre la nécessité absolue et la nécessité hypothétique : il ne peut y avoir deux sortes de déterminisme ; il faudra donc faire de la liberté un aspect du déterminisme, ce qui est un autre non-sens.

La seule base possible pour la démonstration de l'existence de Dieu (1763) conteste, dans son principe, la preuve ontologique ; celle-ci conçoit, en effet, l'existence comme un enrichissement de l'essence, comme un accomplissement de la possibilité p.511 (complementum possibilitatis) ; l'être parfait, qui a par définition l'essence la plus riche, doit donc exister : argument qui prouverait trop, puisqu'il prouverait l'existence de tout être parfait en son genre, par exemple d'un monde parfait ; mais en réalité, il ne prouve rien, parce qu'il repose sur une fausse idée de l'existence ; il est faux que l'existence, quand elle est dite d'une chose, enrichisse en rien le concept de cette chose ; le contenu du concept reste le même après comme avant ; l'existence ne peut donc jamais être trouvée analytiquement dans un concept pensé comme possible. Kant frappe ici le rationalisme au point sensible : impossibilité de démontrer rationnellement une existence. La nouvelle preuve qu'il admet ne descend pas du possible ou essence comme principe à l'existence de Dieu comme conséquence, mais remonte du possible comme conséquence, à l'existence de Dieu comme principe ; car le possible ne peut être pensé comme tel que relativement à un être existant, nécessaire (puisque, sans lui, le possible deviendrait impossible), simple, immuable, éternel.

C'est la même difficulté qui est visée dans l'*Essai sur l'introduction du concept de quantité négative en philosophie.* On sait l'effort de Wolff pour réduire le principe

de raison suffisante au principe de contradiction, donc les vérités de fait aux vérités de raison ; cette réduction repose, selon Kant, sur une confusion ; il y a, en effet, deux sortes d'opposition : l'opposition logique qui est entre un terme et la négation de ce terme ; l'opposition réelle qui est entre deux termes également positifs, comme deux forces qui s'équilibrent, deux poids qui, sur les plateaux d'une balance, maintiennent le fléau vertical, en un mot deux termes dont l'un annule l'effet de l'autre. Or, les rationalistes, confondant ces deux espèces d'opposition, croient à tort que l'assertion d'un fait implique ou exclut logiquement l'assertion d'un autre fait ; logiquement, l'on peut, si l'on pose l'affirmation, en conclure la négation de la négation ; mais, si deux termes sont positifs, « comment, parce que quelque chose existe, puis-je comprendre p.512 que quelque autre chose vienne à l'existence ou cesse d'être ? ». Or, c'est ce qui arrive quand on emploie des mots comme cause et effet, force et action, qui paraissent supposer qu'un fait est renfermé dans un autre.

Plus nets encore sont les *Songes d'un visionnaire expliqués par les songes de la métaphysique* (1766). Le visionnaire est le Suédois Swedenborg, qui prétendait avoir développé en lui le sens intime, commun à tous les hommes mais ignoré d'eux, qui met en relation directe avec le monde des esprits. Kant démontre que le métaphysicien qui, lui aussi, parle de réalités spirituelles, ou bien doit en avoir une expérience directe, ou, sinon, se contenter d'en énoncer des prédicats négatifs, et avouer qu'il n'en sait rien ; mais, dans le premier cas, il ne se distingue pas de tous les fantasques et visionnaires qu'il affecte pourtant de mépriser ; dans le second cas, la métaphysique devient ce qu'elle doit être, la science des bornes de l'esprit humain. Le rationalisme est donc visionnaire ou critique : cette alternative suppose évidemment que toute connaissance est fondée sur l'expérience ; tout ce que nous pouvons dire sur les causes,

les forces, les actions doit être tiré de l'expérience ; or, nous n'avons aucune expérience d'une action spirituelle, par exemple de la manière dont ma volonté meut mon bras ou de ce que serait la pensée indépendamment du corps.

Kant rassure d'ailleurs ceux qui lient notre destinée morale aux affirmations de la métaphysique spiritualiste ; cette page, de vingt ans antérieure à la *Critique de la raison pratique,* mérite d'être citée : « On prétend d'ordinaire qu'une théorie rationnelle de la spiritualité de l'âme est nécessaire pour se convaincre de son existence après la mort, et que celle-ci est nécessaire pour fonder une vie vertueuse... Quoi ! est-il bien d'être vertueux, seulement parce qu'il y a un autre monde, ou les actions ne seraient-elles pas plutôt récompensées parce qu'elles sont en soi bonnes et vertueuses ?... Il paraît plus conforme à la nature humaine et à la pureté des mœurs de p.513 fonder l'attente du monde à venir sur les sentiments d'une âme vertueuse, que de fonder sa vertu sur l'espoir d'un autre monde. Telle est la foi *morale,* dont la simplicité peut se dispenser de la subtilité du raisonnement et qui, seule, convient à l'homme en son état actuel, en le conduisant sans détour à sa vraie fin. » On entend ici un écho de la méditation de Rousseau comme, précédemment, de celle de Hume : ces deux penseurs ont, l'un et l'autre, éloigné Kant du rationalisme de Wolff.

Dans l'*Essai sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1764), Kant, évidemment contre les wolffiens, avait insisté sur le danger qu'il y a à suivre la méthode des mathématiques en philosophie ; tandis que le mathématicien part de définitions simples et qu'il sait complètes, puisqu'il en est l'auteur, la philosophie doit partir de données de l'expérience, qui souvent sont vagues et confuses ; que l'on compare un concept défini, comme celui d'un trillion, au concept philosophique, si mal défini, de la

liberté ; les mathématiques peuvent donc suivre une méthode synthétique et constructive, appuyée sur de solides points de départ ; l'analyse philosophique ne saurait arriver à des concepts qui permettraient une construction de ce genre.

Jusqu'ici il semble que Kant oppose au rationalisme de Wolff l'empirisme régnant ; c'est la période précritique qui n'est pas du tout, comme on dit souvent, rationaliste, mais empiriste. Ce détachement de Leibniz et de Wolff vers cette époque est, chez les philosophes allemands, très général : Creuz (*Versuch über die Seele,* Francfort, 1754), qui est d'ailleurs incliné à des vues mystiques sur le règne des esprits, dénonce l'illusionnisme universel qui découle de la théorie de Leibniz : « selon lui, tout ce que nous pensons, tout ce que nous nous représentons, quand un corps est présent à notre conscience, ce n'est que phénomène, illusion, fantasmagorie, et bref, la nature nous paraît être une trompeuse Circé ». On voit d'autre part se disloquer l'édifice leibnizien, se rompre l'équilibre, si soigneusement établi, p.514 entre la religion et la morale ; Eberhard (*Neue Apologie des Sokrates,* 1772) soutient que la morale est indépendante des croyances chrétiennes. D'autres reviennent, par-delà Leibniz, à Spinoza, comme Edelmann (*Göttlichkeit der Vernunft,* 1741)*,* ou à Malebranche comme Ploucquet, qui soutient l'occasionalisme. Le célèbre Mendelssohn, d'autre part, n'admet plus la parenté que les wolffiens voyaient entre la métaphysique qui s'occupe de réalités, et les mathématiques qui traitent de concepts possibles, dont il est interdit de conclure une réalité (*Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften,* 1764)*.* Lossius (*Physische Ursachen des Wahren,* 1775) est un empiriste décidé, qui trouve que « la théorie de la raison est une pièce de la théorie de l'âme et se rapporte à elle comme la métaphysique à la physique expérimentale... La théorie de l'origine des concepts devrait être considérée comme

plus utile que les théories logiques ». Tetens enfin, qui a d'ailleurs peut-être subi, dans ses *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (1777) l'influence de la Dissertation que Kant écrivit en 1770, abandonne l'empirisme associationniste ; mais ce n'est pas du tout pour revenir à Leibniz ; il attribue en effet la connaissance à une synthèse des impressions passives, synthèse qui est « une activité spontanée de l'entendement » ; les idées qui en dépendent « sont antérieures à l'expérience ; nous ne les apprenons pas par abstraction, et il ne dépend pas d'un exercice répété que ces liaisons s'affaiblissent ».

III. — LA DISSERTATION DE 1770

@

Jusqu'ici Kant a donc seulement pris part au mouvement général de son époque. Les choses vont changer de face en 1770 dans la dissertation latine *Sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible.* Peut-être la lecture des *Nouveaux Essais,* parus en 1765, est-elle pour quelque chose dans le p.515 retour au rationalisme que l'on constate alors ; sans doute il est non moins hostile à Wolff qu'auparavant ; mais le plan de la discussion change ; l'idée fondamentale de la *Dissertation,* c'est que la notion intellectuelle pure n'est pas plus réductible à l'impression passive du sens, comme le veulent les empiristes, que la sensation n'est réductible à une notion confuse, comme le disent Leibniz et Wolff ; c'est à cette dernière réduction surtout que Kant attribue la décadence de la philosophie : « Je crains, écrit-il, que, par cette distinction entre les choses sensibles et les choses intellectuelles (comme entre le confus et le distinct), distinction qui, pour lui, n'est que logique, Wolff ait peut-être aboli, au grand dommage de la

philosophie, la plus noble des parties de la philosophie antique, celle qui discutait du caractère des phénomènes et des noumènes, et qu'il ait détourné les esprits de cette recherche vers les minuties logiques. »

Ce sont les principes mêmes de la monadologie leibnizienne qui sont en question : Leibniz y était parti de cet axiome intellectuel que le composé suppose le simple et que l'univers est fait de la synthèse des simples. Or, cet axiome est inapplicable lorsqu'il s'agit de la réalité sensible et que l'on veut effectuer *in concreto* les opérations qu'il implique ; jamais nous n'aboutissons au simple à cause de la division à l'infini, qui n'est achevée en aucun temps ; jamais nous n'achevons la synthèse à cause du déroulement toujours inachevé de l'univers dans le temps. Mais comment ne pas voir ici une contradiction, puisque l'axiome paraît bien avoir une valeur absolue ?

Si nous considérons les notions intellectuelles qui entrent en jeu dans l'axiome, celles de tout, de simple, de composé, comme aussi les notions que Leibniz utilise dans sa *Monadologie,* celles de possibilité, d'existence, de nécessité, de substance, de cause, nous verrons « qu'elles n'entrent jamais, à titre de parties, dans aucune représentation sensible, et qu'elles n'ont pu en être tirées ». Leibniz a eu le tort de traiter des choses sensibles comme si elles étaient intelligibles ; s'il en est ainsi, la difficulté qu'on p.516 rencontre touche non pas au concept intellectuel de tout, mais aux conditions de l'intuition sensible. Par la sensibilité, en effet, nous sommes seulement affectés par la présence d'un objet, si bien que la sensation n'atteint les choses que comme elles apparaissent, comme phénomènes ; l'entendement saisit au contraire les choses telles qu'elles sont. Cette distinction entre l'affection passive du sens et le concept de l'entendement restera capitale chez Kant : elle introduit dans nos facultés une coupure toute différente de

celles que l'on connaissait jusqu'alors ; on rapportait aux sens le particulier, le contingent, l'obscur, la vérité de fait, et à l'intelligence, l'universel, le nécessaire, le distinct, la vérité de raison. Mais rien n'empêche, si la sensation est une affection, qu'il n'y ait dans la sensibilité un élément universel, nécessaire et distinct ; car notre capacité d'être affecté a une structure déterminée, et cette structure est comme une forme ou une loi interne de l'esprit selon laquelle il coordonne ses impressions : tels sont le temps et l'espace qui sont non pas, comme l'a cru Leibniz, un ordre des choses successives et coexistantes, mais des formes *a priori* de la sensibilité, des manières d'être affecté. Il y a donc des sciences qui portent sur les choses sensibles, et qui pourtant sont universelles, telles que la géométrie, science de l'espace.

L'économie des pensées, dans la *Dissertation* est, en somme, assez différente de ce qu'elle sera dans la *Critique de la raison pure.* La dissertation a découvert les principes de l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire la distinction de la sensibilité et de l'entendement, et les formes *a priori* de la sensibilité ; mais il faut remarquer que cette distinction résulte ici de l'impossibilité d'appliquer des concepts intellectuels aux choses sensibles, et de la contradiction qui en naîtrait si ces choses n'étaient essentiellement différentes des objets de l'intelligence. La pensée critique de Kant, à ses débuts, naît donc dans l'atmosphère de ce qu'on appellera plus tard l'antinomie, c'est-à-dire l'énigme d'un monde qui devrait être un tout et qui ne peut l'être.

p.517 Mais une distinction aussi tranchée soulevait des difficultés nouvelles, dont nous voyons Kant préoccupé dans ses *Lettres à Marcus Herz,* le seul document qui nous renseigne sur sa pensée pendant les dix années de réflexion qui ont précédé la *Critique.* En effet, si l'on comprend comment la représentation sensible a un objet qui lui

correspond, puisqu'elle consiste dans une affection de l'âme par un objet, il est beaucoup plus difficile de saisir comment une notion de l'entendement peut avoir un objet. Comment puis-je affirmer l'existence réelle de substances, de causes, en général d'objets répondant aux concepts de l'entendement ? Car ces objets ne sont pas, comme dans le cas des sens, causes des représentations ; notre entendement n'est pas non plus un *intellectus archetypus,* comme l'entendement divin, qui produit ses objets. Comment se fait-il que ces notions qui apparaissent comme des produits de mon esprit dans son isolement (sich isolierenden) donnent des lois aux objets ? Car « dire seulement qu'un être supérieur a sagement implanté en nous de tels concepts et de tels principes, c'est subvertir la philosophie [145] ».

IV. — LE POINT DE VUE CRITIQUE.

@.

Comment un objet peut-il répondre à un concept de l'entendement ? Telle est la question qui a donné naissance à la révolution critique. Car il y a, en fait, des sciences ou des disciplines philosophiques qui procèdent en se servant de concepts de l'entendement, en dehors de toute expérience et de toute impression sensible, et qui prétendent connaître leur objet *a priori.* Telles sont les mathématiques, la métaphysique, la morale, et même, selon certains, l'esthétique, qui donne les lois du goût. Toutes ces disciplines posent à l'esprit le même problème ; et dès 1771, Kant a si bien saisi leur lien que, dans p.518 l'ouvrage qu'il prépare alors sous le titre *Limites de la sensibilité et de la raison,* il devait traiter de la métaphysique, de la théorie du goût et de la morale. Il est vrai que, d'après les conceptions

régnantes, le caractère *a priori* de ces sciences s’expliquerait facilement : ces sciences, en tant qu’elles sont pures et non empiriques, consisteraient, en effet, uniquement dans l’analyse des concepts donnés, sans autre principe que celui de contradiction : la mathématique est une promotion de la logique, aussi bien pour Hume que pour Leibniz ; quant à la métaphysique et à la morale, elles imitent en tout, selon l’école de Wolff, la méthode des mathématiques ; ou bien, selon Hume, elles n’y sont pas réductibles, mais alors elles perdent entièrement tout caractère *a priori*, et le scepticisme est la seule issue.

Or, la solution leibnizienne n’est qu’apparente, car par l’analyse d’un concept on peut expliciter les connaissances déjà possédées, mais non pas acquérir de connaissances nouvelles, comme prétendent le faire mathématicien ou métaphysicien ; dire ce que contient le concept, ce n’est pas donner au concept un objet. Cette solution prépare d’ailleurs le scepticisme de Hume ; Hume a en effet prouvé, d’une manière irréfutable, selon Kant, que le principe : tout ce qui arrive a une cause, n’était pas analytiquement démontrable ; il n’y a donc pas d’autre ressource que de le dériver de l’expérience et d’attribuer sa nécessité (ce qui est, en réalité, la nier) à une habitude subjective. Toute proposition *a priori* est analytique (c’est-à-dire que l’attribut est renfermé implicitement dans le sujet) ; toute proposition synthétique (c’est-à-dire celle où l’attribut ne fait pas partie du sujet, comme : l’or fond à 1100 degrés) est *a posteriori* ou fondée sur l’expérience, telle est, en langage kantien, la thèse de Leibniz, qui, au fond, revient à refuser tout objet à l’entendement et par conséquent à nier le problème critique.

Ce problème ne se pose que s’il y a des propositions synthétiques *a priori*, c’est-à-dire des propositions qui étendent notre p.519 connaissance, sans pourtant s’appuyer

sur l’expérience ; or, telles sont les propositions des mathématiques, de la partie pure de la physique, de la métaphysique ; une proposition telle que 7+5=12, suppose l’acte synthétique par lequel nous construisons le nombre 12 avec les unités comprises dans les nombres 7 et 5 ; un axiome tel que : la ligne droite est le plus court chemin d’un point à un autre, est bien une synthèse, puisque la notion de quantité (le plus court chemin) n’est point comprise analytiquement dans l’impression purement qualitative de la rectitude d’une ligne. Le principe de causalité, (c’est la thèse de Hume qui, du propre aveu de Kant, lui a donné l’éveil) est une synthèse. Enfin, il est évident que la métaphysique prétend, en dehors de toute expérience, étendre nos connaissances sur l’âme, sur le monde et sur Dieu, et que la morale nous prescrit des lois qui ne sont pas fondées sur la simple analyse de la nature humaine. Or, toutes ces synthèses sont *a priori*, puisqu’elles sont universelles et nécessaires, tandis que l’expérience ne nous donne rien que du particulier et du contingent. La raison (c’est-à-dire, ici, la faculté des connaissances *a priori*) a donc non pas seulement un usage logique, réglé par le principe de contradiction, mais un usage réel.

Qu’est-ce qui fait la légitimité de cet usage, c’est-à-dire comment des propositions synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? C’est là l’objet de la *Critique de la Raison pure*, où les diverses synthèses *a priori*, en mathématiques, en physique pure, en métaphysique comparaissent en quelque sorte devant la raison, pour que leurs titres soient vérifiés.

V. — LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE : L’ESTHÉTIQUE

@

Il ne paraît pas douteux que Kant a pris pour type de la connaissance l'aspect de la connaissance qu'avait rendu familier la physique de Newton : d'une part une série d'expériences p.520 éparses, acquises indépendamment l'une de l'autre ; d'autre part un concept ou une loi que découvre l'esprit et qui crée la liaison ou l'unité entre ces expériences ; d'une part donc des matériaux passivement accumulés, d'autre part une intelligence active qui lie entre elles ces expériences pour les penser.

Supposons que l'on veuille décrire l'allure générale et fixer les cadres de ce procédé de connaissance : supposons que l'on prenne, dans leur abstraction pure, la donnée passive s'éparpillant en pure diversité, l'entendement actif et la synthèse du divers par cet entendement, l'on sera bien près d'avoir les éléments essentiels de l'Esthétique transcendantale et de l'Analytique transcendantale, c'est-à-dire des deux premières parties de la *Critique de la raison pure*. Kant a essayé de justifier, de montrer comme l'essence même de la connaissance, de porter à l'absolu cet aspect de la connaissance qui avait connu, dès la fin du XVIIe siècle, de tels succès.

De là le caractère transcendantal et non psychologique de sa recherche ; transcendantal, c'est-à-dire que les facultés sont considérées non en elles-mêmes, mais dans les connaissances *a priori* qu'elles rendent possibles. La sensibilité n'est point la connaissance des choses sensibles, pas plus que l'entendement n'est la connaissance intellectuelle des idées ; la sensibilité est la faculté qui donne le divers, sans liaison, éparpillé dans l'espace et dans le temps, et l'entendement est la faculté qui lie et qui synthétise ce divers. Entendement et sensibilité n'ont pas chacun leur objet propre, placé à des plans distincts ; ils

concourent, chacun pour leur part, à la connaissance de l’objet.

D’où la division de l’ouvrage en Esthétique transcendantale et Analytique transcendantale, l’une étudiant ce qu’il y a d’*a priori* et d’universel dans la diversité du donné, l’autre étudiant, sous sa forme la plus abstraite et la plus pure, l’opération de l’entendement qui l’unifie.

Pour concevoir l’objet de l’Esthétique transcendantale, essayons de nous représenter, en le vidant de toute qualité p.521 sensible qui le particularise, l’éparpillement du divers donné à la sensibilité ; il restera alors les formes selon lesquelles ce divers est éparpillé, à savoir l’espace et le temps, l’espace, forme du sens externe, selon lequel le divers se juxtapose, le temps, forme du sens intime, selon lequel le divers se succède : entendons le temps et l’espace purs, c’est-à-dire non seulement privés de tout contenu que la matière de la sensibilité leur donnera, mais surtout privés de toute unité, qui ne peut leur être conférée que par l’entendement ; ainsi, concevoir une grandeur dans l’espace, ce n’est plus concevoir l’espace pur, puisque cette grandeur ne peut être saisie que grâce à une opération synthétique de l’entendement, unifiant d’une certaine manière le divers de l’espace. Mis à part de la matière et de l’unification de l’entendement, espace et temps nous apparaîtront comme les formes *a priori* de la sensibilité, qui sont les conditions nécessaires de toute intuition sensible.

Ce divers n’a, pris en lui-même et abstraitement, aucune tendance interne à l’unification. Le temps kantien, pur divers, est tout autre que le temps platonicien, cette image de l’éternité, cette diversité ordonnée selon les mouvements des planètes ; l’espace kantien est tout autre chose que cette espèce de réseau où, selon Aristote, les choses ont leur place marquée ; c’est le divers complètement homogène de

la géométrie et de la mécanique. C'est proprement cet éparpillement rigoureux, dont on voit la place nécessaire dans la pensée kantienne, que Kant a désigné sous le nom d'idéalité du temps et de l'espace. Idéalité, c'est-à-dire irréalité, si l'on entend par réalité une chose existant en soi ; car une chose existant en soi a nécessairement son unité en soi, indépendamment de l'opération de l'entendement : si l'espace et le temps sont pure diversité, ils deviennent des phénomènes. Cette théorie de l'idéalité de l'espace vient se souder, d'une manière quelque peu artificielle, à la thèse, si souvent développée par les sceptiques, que nous ne connaissons des choses que les impressions qu'elles produisent en notre âme, p.522 c'est-à-dire les choses non telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais telles qu'elles nous apparaissent. Au total, le divers de la sensibilité, que l'entendement aura à unifier pour créer une connaissance, contient, à titre de matière empirique, les impressions sensibles et, à titre de condition transcendantale, les formes pures de l'espace et du temps : le phénoménisme ou idéalisme de Kant consiste dans l'affirmation que l'entendement n'agit, dans son œuvre unificatrice, que sur le divers de l'intuition sensible, c'est-à-dire sur des phénomènes ; nous voyons comment le phénoménisme (et avec lui le caractère purement intuitif, non conceptuel, du temps et de l'espace) est, dans sa théorie de la connaissance, une pièce indispensable sans laquelle disparaîtrait le rôle unificateur et actif de l'entendement, et nous voyons aussi que ce phénoménisme est fondé uniquement sur l'esthétique transcendantale et non, comme on le dit parfois par erreur, sur l'analytique.

VI. — LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE : L'ANALYTIQUE

@

L'Analytique transcendantale étudie la formation de l'objet de la connaissance par le pouvoir unificateur de l'entendement : le centre en est donc la Déduction transcendantale des concepts de l'entendement où Kant prouve qu'un objet d'expérience ne peut exister pour nous, s'il n'y a une synthèse *a priori* du divers de la sensibilité par l'entendement. Le reste n'en est que la préparation ou la conséquence et risque parfois de cacher l'essentiel sous des développements enchevêtrés.

D'abord la préparation : l'entendement est la faculté des concepts : nous savons que le concept réunit et unifie des intuitions ; représentons-nous cette fonction de liaison le plus abstraitement possible, indépendante de toute la matière empirique à laquelle elle peut s'appliquer, nous aurons le concept *a priori* de l'entendement, condition universelle et nécessaire de p.523 l'opération de liaison. Mais il y a ici une difficulté particulière qui rend nécessaires les préliminaires dont nous parlons maintenant : c'est qu'il y a plusieurs concepts *a priori* ou catégories ; l'entendement ne lie pas en général ; il lie selon tel ou tel concept *a priori* ; par exemple, détermine-t-il la grandeur d'une ligne, il lie le divers de l'espace selon le concept d'une quantité ; détermine-t-il l'intensité de la chaleur, il relie les données de la sensibilité sous le concept de la qualité ; saisit-il la succession nécessaire des phénomènes, c'est le concept de causalité qu'il emploie. En chacun de ces cas il lie, mais ce sont des liaisons de nature diverse. Or, la déduction transcendantale montre bien la nécessité de l'unité synthétique en général, mais elle n'a pas du tout à découvrir, selon Kant, les concepts selon lesquels la liaison se fait. D'autre part, il estime qu'on ne saurait, comme Aristote, abandonner au pur empirisme la découverte des catégories : reste donc à trouver un fil conducteur qui en

permette *a priori* une complète énumération. Ce fil conducteur, Kant pense l'avoir trouvé grâce à la remarque suivante : les jugements, étudiés par les logiciens ont une forme logique qui permet de les classer en quatre groupes de trois : jugements de quantité (universels, particuliers, singuliers), de qualité (affirmatifs, négatifs, indéfinis), de relation (catégoriques, hypothétiques, disjonctifs), de modalité (problématiques, assertoriques, apodictiques) ; ce tableau montre l'ensemble des fonctions de l'entendement dans son usage logique, chacune de ces fonctions donnant l'unité aux représentations qui entrent dans le jugement ; si nous imaginons la même fonction d'unification s'appliquant au divers de l'intuition, nous obtiendrons autant de concepts universels d'objets ou catégories, les catégories de quantité (unité, pluralité, totalité), de qualité (réalité, négation, limitation), de relation (substance et accident, cause et effet, liaison réciproque), de modalité (possibilité, existence, nécessité).

Quelle que soit la valeur de ce classement des catégories (on a fait souvent remarquer le caractère artificiel de la table des p.524 jugements et surtout de leur correspondance aux catégories), la partie centrale de l'Analytique, la déduction, en est indépendante, et on pourrait modifier ou supprimer celle-là sans changer un mot à celle-ci. De cette Déduction, Kant a donné deux rédactions, entièrement différentes, dans la première et dans la seconde édition (1781 et 1788).

L'expérience est un tout (ein Ganzes) ; et où il y a des représentations isolées, il n'y a pas d'expérience ; or la sensibilité ne donne que du divers éparpillé ; donc il faut, pour qu'il y ait expérience, qu'une activité spontanée lie ce divers, et si nous considérons le divers *a priori* de la sensibilité (espace et temps), la spontanéité de l'entendement s'appliquant (suivant les catégories) à ce

divers *a priori* nous donnera *a priori* les conditions de toute expérience : telle est l'idée centrale de la déduction.

Dans la première édition, Kant n'a cru pouvoir expliquer sa pensée que par une sorte de parallélisme entre les conditions ou phases psychologiques de la connaissance des objets et ses conditions transcendantales. Pour connaître un tout dont les parties se succèdent dans le temps, il faut appréhender d'ensemble toutes ses parties successives (synthèse de l'appréhension) ; tout objet est composé pour nous de parties actuellement données et de parties non données qui leur ont été liées dans l'expérience passée ; pour le connaître, il faut donc que l'imagination passe du donné au non donné et reproduise celui-ci (synthèse reproductrice de l'imagination) ; ces divers éléments ne forment pas pourtant encore un objet unique, à moins d'être saisis sous un seul et même concept : de l'or, une maison, etc. (synthèse de la récognition dans le concept). Supposons maintenant que, au lieu de considérer la matière des représentations sensibles, nous envisagions seulement le divers *a priori* du temps qui en est la condition nécessaire : nous aurons, vis-à-vis du divers du temps, autant de synthèses transcendantales, qui seront la condition des synthèses empiriques que nous avons décrites : une synthèse transcendantale de l'appréhension qui p.525 lie les moments divers du temps ; une synthèse transcendantale de la reproduction de l'imagination, qui, à chaque instant du temps, reproduit les moments passés (comme, si je tire une ligne, cette ligne n'existe pour moi que si, à chaque point, je reproduis en imagination les portions que j'en ai déjà tirées) ; enfin une synthèse transcendantale de la récognition dans le concept, dont l'exposé, un peu confus, a dû amener Kant au remaniement de la seconde édition, qui en a gardé l'essentiel sous une forme bien plus claire, et même y a réduit, à vrai dire, toute la déduction.

Car, dans la seconde rédaction, Kant s'est entièrement débarrassé de cet échafaudage psychologique, qu'il avait jugé indispensable dans la première : l'exposé commence précisément où nous avons achevé celui de la première, sans pourtant qu'aucune préface soit jugée nécessaire, et il n'est plus question des diverses phases de la synthèse. Mais, pour bien le comprendre, une remarque préliminaire est indispensable : le but de Kant est de démontrer la nécessité de l'emploi des catégories comme principe de liaison du divers de la sensibilité pour fournir un objet d'expérience ; on pourrait considérer ce but comme atteint en montrant que, grâce à l'emploi des catégories, le divers de la sensibilité, en lui-même éparpillé et désordonné, qui n'est « rien qu'un jeu aveugle de représentations, moins qu'un songe », devient tel que nos affections se suivent selon un ordre universel et nécessaire, ordre qui constitue à proprement parler leur objectivité ; par exemple le concept d'une cause est celui d'une synthèse nécessaire de ce qui suit avec ce qui précède. Or, ce n'est pas encore là la déduction, la catégorie n'est pas justifiée par le rôle qu'elle joue en fait : la déduction pose une question de droit, non une question de fait.

La catégorie ou concept a *priori* n'est pas, en effet, le point de départ le plus élevé de la connaissance : la catégorie est une liaison, et la liaison suppose, avant elle, l'unité ; « l'idée de cette unité ne peut donc naître de la liaison ; bien plus, c'est en p.526 s'ajoutant à la représentation du divers que l'unité rend possible le concept de liaison ». Avant que mes représentations soient liées, il faut d'abord qu'elles soient miennes : « le *je pense* doit donc pouvoir accompagner toutes mes représentations ; autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne serait pas pensé, autant dire, dont la représentation serait impossible ou du moins ne serait rien pour moi ». Le *je pense* est un acte de la spontanéité qui précède tous les actes de

l'entendement, une aperception pure et originaire qui accompagne toutes les perceptions empiriques ; en lui, s'exprime l'unité de la conscience du moi à travers toutes les représentations, que l'on peut appeler unité transcendantale, en ce sens qu'elle rend possible toute connaissance. Mais il faut insister surtout sur ce point que l'unité du *je pense* à travers toutes nos représentations est une proposition analytique et même identique. La déduction consiste proprement à montrer que sur cette proposition identique est fondée la nécessité de la liaison synthétique *a priori* selon les catégories : l'unité de la conscience disparaît, à moins que le divers de l'intuition ne se lie en concepts d'objets ; supposez une simple succession d'affections, le *je pense* ne se reconnaîtra pas le même, à chacune des affections : il ne se reconnaîtra le même dans les représentations successives que si, dans cette succession, il y a liaison universelle et nécessaire, c'est-à-dire objective ; cette liaison est à son tour impossible si elle ne se fait selon les concepts *a priori* de l'entendement. Il n'y a donc pas d'unité de la conscience sans unité de son objet (ou plutôt, comme par essence l'objet est un) sans objet, ou, comme s'exprime Kant, « toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme aux seules conditions sous lesquelles le divers de l'intuition peut s'unir en une conscience ». Dès que l'on pose dans l'esprit le divers de l'intuition, l'unité du *je pense* entraîne, par une nécessité logique, la construction de la réalité objective. La nécessité des synthèses est ainsi déduite analytiquement, ce qui constitue une véritable démonstration.

p.527 La déduction transcendantale esquisse un de ces mouvements dialectiques si familiers à l'esprit allemand et que la méditation de la *Critique* a fait beaucoup pour réintroduire chez les métaphysiciens postérieurs : l'unité du moi se perdrait dans le divers de l'intuition, s'il n'opérait la synthèse de ce divers à l'aide des catégories. Il faut prendre

d’ailleurs tous ces actes et opérations de l’entendement en un sens transcendantal, c’est-à-dire comme antérieurs à l’expérience dont ils sont la condition : le *Ich* qui affirme n’est pas le moi empirique connu par le sens intime à travers la forme du temps, mais le moi transcendantal, qui en est la condition stable et permanente, comme les actes purs de l’entendement n’ont pas lieu sur des objets donnés dans l’expérience, puisqu’ils sont les actes constitutifs des objets qui peuvent nous être donnés.

Après avoir montré pourquoi la spontanéité de l’entendement lie le divers de la sensibilité, il faut montrer comment se fait cette liaison, comment le divers de l’intuition se subsume sous le concept *a priori* : c’est le reste de l’Analytique, la théorie du jugement transcendantal (le jugement consistant en effet à saisir un objet d’intuition comme cas particulier d’un concept) ;

Kant rencontre ici une difficulté particulière qui achèvera de mettre en lumière le point de vue transcendantal. Dans la connaissance effective, pour savoir si un objet d’intuition est un cas particulier d’un concept, on recherche si les caractères du concept se retrouvent dans l’objet ; c’est ainsi par exemple que l’on constate que la pesanteur terrestre, les marées, le mouvement des astres sont des cas particuliers de l’attraction universelle. Mais Kant, portant à l’absolu, comme on l’a dit, ce type de connaissance, a isolé d’une part le concept pur, l’unité sans aucun contenu intuitif, d’autre part l’intuition pure, le divers éparpillé, qui n’a plus rien qui l’apparente au concept, rien qui appelle l’acte intellectuel : l’hétérogénéité de l’entendement et de la sensibilité rend donc, semble-t-il, impossible à résoudre un problème que la déduction $_{p.528}$ transcendantale ordonne de résoudre. La solution de Kant est le schématisme transcendantal : on appelle *schème* la règle selon laquelle on peut construire les images correspondant à un concept ;

le schème de la circonférence sera la règle de construction de toutes les circonférences possibles ; le schème n'est ni le concept de l'entendement ni l'image de la sensibilité, mais l'intermédiaire entre les deux, le produit de l'imagination. Le problème ne peut donc être résolu que si, entre l'entendement pur et l'intuition pure, on découvre un schème également pur ou transcendantal.

Qu'est-ce donc que ce schème ? Le caractère le plus apparent de la réponse à cette question, c'est le rôle qu'y joue le temps : selon *l'Esthétique,* le temps est, comme l'espace, diversité pure *a priori,* forme du sens interne comme l'espace est forme du sens externe ; le temps a cependant sur l'espace une sorte de prééminence ; l'appréhension d'un objet dans l'espace, par exemple celle d'une maison, ne saurait avoir lieu que par synthèse successive des parties ; le temps devient alors la condition universelle d'appréhension des objets dans l'espace : c'est lui qui nous permet d'appréhender une grandeur spatiale en ajoutant une unité à une unité, et de donner ainsi un objet à la catégorie de quantité ; et cet exemple doit nous montrer ce qu'est le schème transcendantal : une règle dans l'appréhension successive du divers de l'intuition. Le nombre qui est l'addition successive d'un à un est ainsi le schème de la catégorie de quantité ; le temps rempli par la sensation est le schème de la réalité ; vide de sensation, il est le schème de la négation : la persistance du réel dans le temps est le schème de la substance ; la succession constante, celui de la causalité ; la simultanéité régulière, celui de l'action réciproque ; le schème des catégories de la modalité est, pour la possibilité, l'accord avec les conditions actuelles de ce qui remplit le temps (le réel excluant l'existence simultanée de son opposé), pour la réalité, l'existence d'un objet en un temps déterminé, pour la nécessité, l'existence en tous les temps.

p.529 Le schématisme fait concevoir la possibilité des objets de l'entendement pur dans l'intuition sensible. L'analytique des principes, qui vient ensuite, démontre la nécessité de ces objets comme conditions de toute expérience possible : Kant, suivant le fil des catégories, démontrera donc que nous ne pouvons avoir l'expérience d'objets que si nos intuitions sont des quantités extensives (axiomes de l'intuition), si le réel y a pour nous une quantité intensive (anticipations de la perception), si nous nous représentons une liaison nécessaire entre nos perceptions (analogies de l'expérience, où il est démontré que la substance persiste, que les changements s'opèrent selon la loi des causes et des effets, que toutes les substances sont en action réciproque), si enfin nous nous représentons les choses comme possibles, réelles ou nécessaires (postulats de la pensée empirique). Le principe de ces démonstrations est celui même de toute la *Critique* : il est impossible que nous connaissions une chose par la pure catégorie qui est la pensée vide d'un objet, il y faut l'intuition sensible.

Les principes expriment en somme ce que le *je pense* exige de l'intuition pour rester identique à lui-même. Voici, par exemple, l'essentiel de la démonstration de la deuxième analogie de l'expérience, concernant le principe de causalité : il y a en moi une succession subjective de phénomènes ; cette succession, étant subjective, est pleinement indéterminée et tout à fait arbitraire, sans aucun principe de liaison ; elle n'est pas pensable ; pour qu'elle soit pensable, il faut qu'on puisse la déduire d'une succession objective de phénomènes, c'est-à-dire d'une succession où chaque changement succède au changement précédent selon une règle, si bien que la position de chaque événement dans le temps est fixée d'une manière universelle et nécessaire.

Mais si toute l'*Analytique* consiste ainsi à démontrer ce qui est exigé de l'intuition sensible pour qu'il soit satisfait à l'unité du *je pense,* explique-t-elle cette infinie docilité de l'intuition à se plier aux exigences de l'entendement ? Kant admet p.530 qu'il pourrait n'en être pas ainsi : « Il se pourrait fort bien, écrit-il, que les phénomènes fussent de telle sorte que l'entendement ne les trouvât pas conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans le désordre, que, par exemple, dans la succession des phénomènes rien ne s'offrît qui rendît possible la règle de la synthèse et correspondît aux concepts de cause et d'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans signification. » Sans doute, Kant a cru écarter décidément le danger par la déduction transcendantale, en faisant reposer la nécessité des synthèses sur une proposition identique. Mais cette nécessité n'est au fond qu'hypothétique : un monde pensable sera un monde où l'intuition est soumise à la catégorie ; mais pourquoi doit-il y avoir un monde pensable ? Sans doute, on pourrait dire que l'intuition offre à la pensée un simple divers éparpillé infiniment malléable, et c'est bien ce que veut dire Kant, lorsqu'il répète avec insistance que nous ne connaissons que des phénomènes et non des choses en soi, c'est-à-dire des choses qui ont une structure et une réalité, indépendamment de la manière dont l'esprit est affecté. Mais si nous considérons la dernière partie de l'Analytique, à savoir le schématisme et l'analytique des principes, nous y verrons que Kant est contraint, par les difficultés qu'il rencontre, d'accorder aux intuitions sensibles *a priori* cette structure que l'Esthétique, avec son pur éparpillement, paraît leur refuser : nous songeons ici au rôle singulier du temps ; dans le schématisme, il est lié à la pensée d'une manière plus intime que l'espace, et des caractères purement intuitifs, succession constante, simultanéité, servent de schème au concept qui, pourtant, ne les a nullement produits ; dans

l'Analytique des principes, Kant établit une distinction entre les deux premiers groupes de principes, concernant la structure mathématique des choses, les caractères par où nous les pensons comme des grandeurs, et les deux derniers groupes qui nous font saisir dans les choses une liaison dynamique : les deux premiers groupes sont appelés p.531 principes constitutifs, parce qu'ils disent ce que sont les choses, les deux derniers, principes régulateurs, parce qu'ils nous disent selon quelles règles les choses arrivent à l'existence ou y restent. Or, cette distinction repose uniquement sur un caractère du temps, dont il est fait abstraction dans les principes constitutifs, tandis qu'il en est tenu compte dans les principes régulateurs : ce caractère, c'est l'irréversibilité du cours du temps : dans les principes mathématiques, le temps n'intervient que dans l'appréhension successive de choses coexistantes, et c'est pourquoi il n'est pas tenu compte de l'irréversibilité du temps dans la détermination de ces choses mêmes ; dans les principes dynamiques ou régulateurs, le changement (ou permanence) dans le temps appartient aux choses elles-mêmes, et le fait d'être dans le temps leur impose un ordre de succession, complètement indépendant du fait d'être pensées. Kant ne peut donc maintenir jusqu'au bout le point de vue abstrait qui est le sien : trouver dans la pensée seule la structure des choses, dans l'intuition seule, les matériaux de cette structure, chose impossible car les matériaux eux-mêmes ont une structure.

Le *je pense* ne s'affirme donc qu'en constituant une réalité objective : par là Kant distingue profondément son idéalisme de l'idéalisme qu'il réfute à la fin de l'Analytique, dans la seconde édition de la Critique, l'idéalisme de Berkeley, qu'on l'avait accusé de faire revivre ; car selon lui Berkeley (comme Descartes, dans la phase de sa philosophie que l'on peut appeler idéalisme problématique, lorsque, ayant posé le *Cogito*, il doute encore du monde extérieur) a

tort d’admettre que le sens intime, la conscience de ma propre existence, peut être posé, sans que soit posée en même temps l’existence des objets dans l’espace hors de moi : dans le temps pur, tout fuit, tout s’échappe, tout s’évanouit, et la conscience même de mon existence disparaîtrait, si je ne percevais en dehors de moi une réalité permanente, qui est la condition même de la détermination de mon existence dans le temps. Trait remarquable, p.532 constant chez Kant : ses considérations sur le *je pense* et le sens intime n’aboutissent pas au recueillement d’une pensée qui cherche à se posséder dans sa pureté ; elles ne servent qu’à faire rebondir l’esprit vers l’objet, à faire voir en l’objet une condition et non un obstacle pour la pensée.

C’est en ce sens que son idéalisme est transcendantal (c’est-à-dire qu’il trouve dans la pensée moins la pensée même que les conditions *a priori* de l’objet), et non pas subjectif, comme celui qui réduit seulement l’objectif au subjectif ; aussi cet idéalisme est-il en un sens un réalisme, un « réalisme empirique » qui admet la réalité des objets à titre d’objets d’expérience, c’est-à-dire l’universalité et la nécessité des liaisons par lesquelles ils sont constitués.

Ce réalisme pose chez Kant un problème difficile, celui de la chose en soi ; nous avons vu plus haut comment la réalité des objets de connaissance était celle de phénomènes : les choses telles qu’elles sont en elles-mêmes sont hors du champ de l’expérience possible. Pourtant Kant admet l’existence de ces choses inconnaissables, et il y est conduit par deux voies distinctes : la chose en soi, c’est d’abord l’*x* inconnaissable qui est la contrepartie et le fondement des phénomènes : mais c’est aussi le « noumène » ou intelligible, c’est-à-dire la réalité en tant qu’elle est connue par l’intelligence seulement : pour comprendre la portée du mot noumène, il faut se souvenir que les catégories sont des concepts d’objets en général, et que c’est seulement dans

notre mode humain de connaître que ces concepts sont vides et ont besoin d'une intuition sensible pour trouver un objet ; si bien que notre entendement n'a d'usage que relativement à des objets d'expérience possibles, à des phénomènes ; un entendement, à qui il suffirait de penser un concept pour connaître son objet, un entendement intuitif, usant des mêmes concepts que nous, connaîtrait des noumènes, par exemple une substance qui ne serait pas simplement une réalité permanente dans le temps, une cause qui ne serait pas seulement un p.533 événement qu'un autre événement suit dans le temps selon une règle ; mais d'une pareille substance, d'une pareille cause, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance purement négative.

L'*Analytique*, étant une critique, détermine seulement les principes généraux de la connaissance des objets. Mais elle est tout entière orientée vers une métaphysique de la nature, c'est-à-dire vers une discipline qui dégagera de cette critique tout ce que nous pouvons connaître *a priori* des objets. C'est dans les *Principes métaphysiques de la physique* (1786), que Kant indique jusqu'où peut et doit s'étendre cette connaissance. Le principe fondamental, c'est que la matière n'« occupe » pas seulement l'espace, mais encore le « remplit », c'est-à-dire oppose une résistance à toute autre matière qui tendrait à l'occuper. Or, il est impossible qu'elle remplisse un espace si on ne lui attribue une force répulsive, qui tende à écarter les parties les unes des autres. Mais, si elle est douée seulement de cette force, elle se dissipera nécessairement dans l'espace ; il faut donc que la force répulsive soit équilibrée par une force d'attraction qui arrête, au-delà d'une certaine limite, la dissipation ; cette force d'attraction, à son tour, ne peut appartenir toute seule à la matière, sans quoi elle serait réduite à un point. Enfin, on ne peut se figurer ces forces d'attraction et de répulsion comme agissant entre des corpuscules déjà existants et donnés, car le problème

reculerait seulement, et il faudrait demander comment ce corpuscule remplit l'espace : la matière est continue. S'il en est ainsi, il ne faut pas dire que la matière est douée de ces deux forces, mais bien qu'on la « construit » avec ces deux forces, et qu'elle n'est rien dans son intimité, que la limitation réciproque de l'attraction et de la répulsion.

VII — LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE : LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE

@

Si la métaphysique se donne comme une connaissance des choses en soi et des noumènes, il semblerait que l'Analytique et p.534 l'Esthétique, en montrant que la chose en soi est inconnaissable, sont une suffisante critique de la métaphysique et rendent inutile la dernière section de la *Critique*, la Dialectique transcendantale où Kant examine successivement les trois parties de la métaphysique wolffienne : psychologie, cosmologie et théologie rationnelles.

En réalité, cette section de l'œuvre est fort composite : nous verrons que le principe de sa critique n'y est pas toujours le même, que, dans la critique de la psychologie rationnelle, il montre que les affirmations des métaphysiciens sur l'âme substance sont dues à leur ignorance de l'Analytique, tandis que les critiques de la cosmologie et de la théologie subsisteraient, même si l'Analytique n'était pas du tout connue. A cette anomalie correspond cette circonstance historique, que Kant paraît avoir admis fort longtemps la valeur de la psychologie rationnelle, qu'il exposait encore dans son Cours de 1775 à

1779, que par conséquent la critique qu'il en a faite est postérieure aux découvertes de l'Analytique, tandis que les critiques de la cosmologie et de la théologie ne font que reproduire, pour l'essentiel, des opuscules bien antérieurs de la période précritique.

Si Kant a donné une pareille place à la dialectique, c'est que, sans elle, l'exposé des prétentions de la raison serait inachevé. Ce que Kant critique sous le nom de métaphysique, ce ne sont pas des doctrines qui ont eu une existence historique ; il croit au contraire que les affirmations des métaphysiciens ne dérivent ni de l'expérience, ni du sentiment, ni d'aucun facteur accidentel comme l'état des sciences, mais qu'elles forment un système qui découle de la nature même de la raison, qui est universel et nécessaire, et que l'on peut, que l'on doit construire *a priori.* On voit la portée positive et l'importance historique de cette thèse sur la nature de la métaphysique, thèse qui survivra à la critique qu'il fait de cette même métaphysique.

p.535 Comment la raison a-t-elle produit la métaphysique ? L'entendement est la faculté des concepts ; le jugement subsume une intuition sous un concept ; le raisonnement fait voir enfin, grâce au moyen terme, à quelle condition la subsomption est légitime : le raisonnement va donc du conditionné à la condition. Mais dans ce passage, y a-t-il un arrêt possible, c'est-à-dire arrive-t-on à une condition dernière qui ne soit plus elle-même conditionnée ? C'est là la prétention de la *raison,* qui, au sens spécial du mot utilisé dans toute la Dialectique, signifie non pas en général la faculté de connaître *a priori,* mais la faculté de saisir *a priori* l'inconditionné ; le conditionné ne trouverait jamais l'explication intégrale, exigée par la raison, si la régression allait à l'infini. Il est aisé aussi de faire un tableau *a priori* de tous les inconditionnés ou Idées de la raison : comme la

Raison rapporte des conditionnés à une condition, il suffira de prendre les trois catégories de relation pour saisir *a priori* toutes les formes de rapport possibles ; or, on rapporte un accident à une substance (relation catégorique), un événement à un autre (relation hypothétique) ; enfin toutes les substances les unes aux autres (action réciproque), d'où trois inconditionnés : la substance pensante ou sujet qui n'est que sujet et non plus attribut, le monde, synthèse complète des événements, Dieu qui est l'absolu inconditionné, condition de tous les objets en général ; d'où enfin la division de la métaphysique en ses trois parties traditionnelles depuis Wolff : psychologie, cosmologie, théologie ; leur règle essentielle et commune c'est de déduire leurs affirmations uniquement de la raison.

D'abord la psychologie rationnelle : on sait comment Descartes avait déduit du *Cogito* la substantialité de l'âme, sa spiritualité, son unité. Ce spiritualisme cartésien forme en somme la base de la psychologie rationnelle, telle que Kant la comprend. On sait quelle portée il a lui-même donnée au *je pense* dans la seconde édition de l'Analytique surtout : le *Ich* p.536 y apparaît comme un sujet unique qui persiste identique à travers toutes les représentations, et qui se distingue de toutes les autres choses. Le métaphysicien en conclut qu'il est une substance simple, possédant l'identité d'une personne et ayant une existence distincte de celle du corps. Il commet ainsi un paralogisme : on sait en effet, par l'Analytique, à quelles conditions l'on conçoit une substance ; il y faut le divers d'une intuition sensible que liera la catégorie ; or, par hypothèse, le *Ich denke* est pensée pure ; il ne peut donc être connu comme une substance. Le paralogisme consiste en ce que l'on a confondu la condition formelle et *a priori* de toutes nos connaissances avec un objet de connaissance ; on a fait ainsi une substance de ce qui est seulement la condition à quoi nous connaissons une substance.

Les questions de psychologie rationnelle sont, on le voit, entièrement expurgées par Kant de toute donnée du sens intime : le moi tel qu'il se connaît lui-même par le sens intime, est un moi purement phénoménal qui se saisit, dans l'expérience, à travers la forme a *priori* du temps et selon les catégories ; le moi transcendantal, condition *a priori* de toute connaissance objective, n'est pas une donnée du sens intime. Il y avait là une situation tellement paradoxale qu'elle n'est pas sans créer à Kant quelque embarras : le *Ich denke* ne se laisse pas facilement traiter comme le simple résultat d'une analyse, puisqu'il est un acte spontané qui se pose comme existant ; Kant répète lui-même deux fois que le *je pense* est une « proposition empirique », et qu'elle contient analytiquement l'existence : voilà donc un donné qui ne serait pas soumis aux conditions de tout donné, une existence qui ne rentrerait pas sous le concept a *priori,* ou catégorie de l'existence ? Kant nous dit, il est vrai, que cet acte du *je pense* n'aurait pas lieu si matière ne lui était donnée par les intuitions, et que la perception de son existence est toujours relative à l'intuition empirique, quelle qu'elle soit d'ailleurs, qui lui sert de matière ; il n'en reste pas p.537 moins qu'il est saisi par abstraction comme une existence séparée. C'est que le *Ich* n'est pas seulement un « sujet logique », l'élément d'une proposition, mais un acte et un principe.

Nous avons vu que le premier écrit de Kant, où s'annonce la critique, la Dissertation de 1770*,* avait pour thème la notion du monde ; dès cette époque, Kant s'était aperçu que la raison portait sur les choses sensibles considérées dans leur totalité, c'est-à-dire sur le monde, des assertions contraires l'une à l'autre et, en apparence, également légitimes : cette antinomie de la Raison pure, ces contradictions où elle s'embarrasse restent dans la Critique le motif pour lequel il déclare vaine toute cosmologie rationnelle. La cosmologie rationnelle envisage le monde

comme une totalité absolue et inconditionnée, c'est-à-dire comme la série totale des choses : la cosmos est, en effet, pour Kant, non pas cet ordre statique et harmonieux que le mot désigne à l'origine, où l'idée du tout précède et détermine celle des parties ; c'est l'ensemble par addition des choses, et l'ensemble des choses simultanées, mais que suivant la loi de notre connaissance nous appréhendons successivement, et l'ensemble des choses qui se succèdent réellement : dans les deux cas, le monde est pour nous une série temporelle complète, mais dont l'unité, insistons-y encore, n'est pas antérieure, mais postérieure à l'écoulement de la série et résultant de l'addition de ses parties. La métaphysique se demande ce que l'on peut dire *a priori* de cette totalité.

L'Idée cosmologique est la seule des trois Idées de la raison pure où l'inconditionné se présente comme une série et c'est pourquoi, selon Kant, elle est la seule à admettre la forme de l'antinomie ; car une série n'a que deux prédicats possibles *a priori*, elle est finie ou elle est infinie. Toute la cosmologie se réduit donc à cette question de savoir si le monde est une totalité finie ou infinie, et, autant d'aspects aura la totalité, autant d'aspects prendra la question. Le monde est un ensemble de choses dans l'espace et il est une succession d'événements dans p.538 le temps ; on demandera d'abord s'il est limité dans l'espace et s'il a un commencement dans le temps, ou si, au contraire, il est sans limite et n'a pas eu de commencement. Le monde est la somme des parties dont il est composé : on demandera si la division en parties s'arrête à des parties simples et indivisibles, ou si elle se poursuit à l'infini. Le monde est une série d'événements liés par le lien de cause à effet ; aboutit-on dans la régression à une première cause, libre, ou la régression se poursuit-elle sans fin ? Nous voyons que la possibilité d'un événement dépend d'un autre événement, lui-même contingent ; les contingents s'appuient-ils sur un

terme absolument nécessaire, ou n'existe-t-il aucun être de ce genre ?

Telles sont les quatre questions, les seules que l'on puisse se poser sur la totalité inconditionnée ; car il n'y a pas, d'après la liste des catégories, d'autres séries possibles que la série des grandeurs augmentant ou diminuant, la série dynamique des causes et des effets, et celle du contingent et du nécessaire.

Il semble aussi que chaque question pose autant d'alternatives entre les deux termes desquels la raison est forcée de choisir. Or, il n'en est rien : chacune de ces quatre questions engendre quatre conflits où la thèse finitiste est démontrée par la raison avec non moins de rigueur que l'antithèse infinitiste. Sans entrer dans le détail de la démonstration de chaque thèse et de chaque antithèse, il est aisé d'en faire voir le principe. La thèse finitiste part du donné actuel, pour remonter la série des conditions, et elle démontre que la régression ne peut aller à l'infini ; car alors la totalité des conditions ne serait jamais donnée : partant du moment actuel il faut donc remonter à un moment qui est le premier de tous, de l'espace actuel arriver à une limite (premier conflit), du composé à des simples (deuxième conflit), de l'effet actuel à une cause libre (troisième conflit), du contingent au nécessaire (quatrième conflit). L'antithèse infinitiste part, elle, de la limite supposée par la thèse finitiste, et elle démontre que l'existence de cette limite est contraire aux conditions de la p.539 connaissance ; la position d'un événement dans le temps est toujours relative à celle d'un autre événement qui l'a précédé, la place d'un objet relative à la place d'autres objets qui l'entourent (premier conflit) ; le composant qu'on donne comme limite à la décomposition n'est composant que s'il est dans l'espace et par conséquent divisible (deuxième conflit) la cause libre rompt la série causale si elle n'est elle-même effet d'une

autre cause (troisième conflit) ; l’être absolument nécessaire que l’on suppose est un être qui n’a en rien sa raison d’être (quatrième conflit).

Dans la démonstration des thèses comme dans celle des antithèses, Kant considère l’opération de l’entendement grâce à laquelle l’idée de la totalité inconditionnée de la série est formée par nous : c’est la raison qui prescrit de former l’idée du tout ; mais c’est l’entendement, c’est-à-dire la faculté qui opère par synthèse additive, qui s’efforce de répondre aux exigences de la raison. Mais c’est là qu’est précisément l’artifice de l’antinomie : la raison fait faire à l’entendement une besogne pour laquelle il n’est pas fait.

Pour saisir ce point important, il faut revenir sur des circonstances historiques auxquelles Kant évite systématiquement de se référer. On a vu comment Newton avait affranchi la physique de la notion d’univers, en considérant, au lieu du système total des choses, la loi élémentaire qui reliait l’une à l’autre les portions de la matière ; la position et le mouvement d’une particule à un moment donné sont déterminés non pas comme un détail dans un dessin d’ensemble, mais par ses rapports, conformes à la loi d’attraction, avec toutes les autres particules ; la loi élémentaire suffit donc à autant de matière qu’on voudra lui en fournir. On a vu aussi comment Kant avait porté à l’absolu le type de connaissance que supposait cette physique : l’aperception transcendantale introduit l’unité et la liaison dans le divers que lui fournit indéfiniment la sensibilité. Vient ensuite l’antinomie qui part précisément de la supposition inverse, de p.540 la supposition que, avant toute action de l’entendement, le divers forme une totalité absolue, un univers que, simplement, l’entendement découvre ; il est clair que, pour raisonner dans cette hypothèse, Kant doit oublier tout ce qu’il a écrit dans l’Analytique.

Dès qu’il fait intervenir l’Analytique, les démonstrations des thèses comme des antithèses perdent tout sens plausible ; car si les objets de l’expérience ne sont pas des choses en soi, mais des phénomènes, ils n’ont aucune réalité avant celle que l’entendement leur confère en les pensant ; lorsque la thèse finitiste veut arrêter l’entendement dans sa régression de condition en condition, elle est « trop courte » pour l’entendement qui ne saurait poser un phénomène que par sa liaison avec une condition antécédente, et lorsque l’antithèse infinitiste exige que la synthèse de l’entendement aille à l’infini, elle est « trop longue » pour l’entendement qui n’a jamais achevé sa synthèse ; donc est anéanti l’espoir de trouver les bornes du monde, les composants derniers de la matière, les causes libres, l’être nécessaire auquel se suspendrait la réalité contingente, tandis que la tâche insoluble de pénétrer jusqu’à l’infini des choses est écartée comme n’ayant pas de sens. L’antinomie serait ainsi une confirmation indirecte de l’Analytique : elle montre à quelles contradictions on se heurte, dès qu’on prend des phénomènes pour des choses en soi.

Pourtant elle a aussi une valeur positive : c’est comme un axiome caché du kantisme que nulle faculté humaine n’est inutile, à condition seulement qu’on en trouve l’usage légitime ; or, si les Idées cosmologiques ne sont pas des principes constitutifs qui servent à nous faire voir ce que sont les objets, elles ont du moins un usage régulateur en nous montrant « comment il faut instituer la régression empirique » de condition en condition ; l’entendement cherche à un conditionné une condition ; la raison, en lui prescrivant de ne pas abandonner cette recherche jusqu’à ce qu’il ait trouvé la totalité des conditions, lui indique p.541 le sens dans lequel il faut chercher et le stimule en lui présentant comme une « fiction heuristique » cette totalité dont l’idée doit diriger son activité.

L’Antinomie a encore un autre résultat positif : elle nous indique une solution possible de l’antique opposition de la liberté et du déterminisme.

L’univers est une grandeur dans l’espace : c’est à ce titre que le considèrent les deux premiers conflits, qu’on appelle les conflits mathématiques. L’univers est aussi une liaison dynamique de causes et d’effets, et c’est ainsi qu’il apparaît dans les deux derniers conflits, les « conflits dynamiques ». Or, la notion de grandeur dans l’espace ne peut se rapporter qu’à des phénomènes ; par conséquent tout ce qu’on pourra dire de la grandeur de l’univers comme chose en soi, thèse comme antithèse, sera faux. Il n’en est pas de même de la notion de cause : l’on se rappelle que la catégorie, prise en elle-même, désigne un objet en général, et c’est seulement en raison de la nature de notre faculté de connaître qu’elle ne détermine pour nous qu’un objet d’expérience possible dans le temps ; c’est seulement la succession nécessaire des causes et des effets dans l’expérience qui pourra fournir un objet de connaissance à la catégorie de cause ; il ne s’ensuit pas qu’il n’y ait pas de cause libre, c’est-à-dire de cause qui ne soit pas déterminée à exister par une cause antécédente ; telle apparaîtrait la cause, en dehors de toute condition temporelle, à un entendement intuitif qui connaîtrait les noumènes. Rien n’empêcherait donc qu’un seul et même être fût, comme noumène, cause libre, et, comme phénomène, en tant qu’il s’apparaît à lui-même dans le temps, cause déterminée ; par exemple, la série de nos actes volontaires déterminés par des motifs et des mobiles qui empruntent toute leur force à notre caractère, pourrait être l’apparition phénoménale d’un « caractère intelligible », acte intemporel tout à fait libre. De cette façon la thèse et l’antithèse du conflit seraient l’une et l’autre vraies, la thèse qui affirme qu’il y a des causes p.542 libres, vraie des noumènes, celle qui affirme que tout est déterminé, vraie des phénomènes.

Qu'il y ait beaucoup d'artifice dans le rattachement du problème de la liberté à l'antinomie, c'est ce qui paraît tout à fait clair. Que voulait en effet démontrer la thèse ? On devait aboutir, en remontant la série des effets aux causes, à un phénomène premier ; mais qu'a de commun ce terme premier qui est une sorte de phénomène spontané avec la cause nouménale qui se traduit dans le phénomène ? Pourquoi la seule cause dont la liberté est envisagée est-elle celle qui, dans le phénomène, m'apparaît comme étant mon moi empirique et ma volonté ? Pourquoi enfin ne pas raisonner sur les conflits mathématiques comme sur les conflits dynamiques ? Car rien n'empêcherait de répéter, *mutatis mutandis*, au sujet de la catégorie de quantité dans son rapport à la grandeur mathématique, ce qu'on a dit du concept de cause dans son rapport au déterminisme phénoménal, d'avoir une sorte de théorie des nombres idéaux correspondant à celle du caractère intelligible.

De ces développements assez laborieux ressort pourtant un résultat d'une extrême importance, mais qui était tout entier contenu dans l'Analytique, et n'avait pas besoin de la Dialectique : c'est la valeur uniquement phénoménale du déterminisme ; le déterminisme est une loi de notre connaissance, non pas une loi de l'être ; il s'applique à la réalité telle que nous la connaissons et non telle qu'elle est : dès lors, s'il est vrai que nous ne nous connaissons nous-même, par le sens intime, qu'à titre de phénomène, le déterminisme de nos actions n'est pas une preuve contre notre liberté réelle.

La notion de Dieu, comme celles de l'âme et du monde, est un produit nécessaire de la raison humaine. Kant, dès 1763, montrait comment nous ne pouvions concevoir un être comme possible, à moins de fonder cette possibilité sur un être nécessaire ; mais il croyait alors y trouver une preuve de l'existence de Dieu ; dans la *Critique*, il n'y voit

que le procédé par lequel p.543 la raison forme la notion de Dieu. « Toute la diversité des choses n'est qu'une manière variée de limiter la notion de la réalité suprême qui est leur commun substratum, comme toutes les figures ne sont que façons diverses de limiter l'espace infini. » La possibilité des choses trouve donc son fondement dans un *ens realissimum* qui est comme le modèle ou prototype dont elles sont les copies défectueuses, dans un Idéal de la Raison pure. Chacune des choses qui existent est « complètement déterminée », ce qui veut dire que, si l'on prend tous les couples possibles de prédicats opposés l'un à l'autre, un prédicat de chaque couple lui appartiendra nécessairement ; or, il est clair que nous ne pouvons penser chaque chose avec sa détermination complète que relativement à un être qui contient toute la réalité positive possible, à peu près comme on ne détermine les valeurs positive et négative d'un homme que par comparaison avec un idéal d'humanité contenant toutes les perfections possibles chez un homme.

Cet *ens realissimum* existe-t-il ? C'est ce que la preuve ontologique tente d'établir : l'être le plus réel, dit-elle, est en même temps un être nécessaire ; enlevez-lui en effet l'existence, vous lui enlevez une réalité positive et vous ne pouvez plus dire qu'il est l'être le plus réel. Contre cette preuve, Kant reprend son argument du Traité de 1763 : l'existence n'ajoute rien à la richesse d'essence que peut posséder un être ; cent thalers possibles ont les mêmes prédicats que cent thalers réels. Un Dieu possible joue, comme idéal de la raison pure, le même rôle qu'un Dieu existant ; sa possibilité n'exige pas son existence.

La preuve cosmologique ou *a contingentia mundi* essaye, à son tour, d'établir l'existence de Dieu, en montrant que le caractère contingent des choses dont nous avons l'expérience suppose au-dessus d'elles un être nécessaire qui en est le fondement : c'est là la preuve familière aux

théistes anglais, qui, rappelons-le aussi, la complétaient en montrant que cet être nécessaire ne pouvait être que Dieu. Ce sont les deux moments p.544 que Kant reconnaît aussi dans cette preuve ; d'abord : si quelque chose existe, il existe un être nécessaire ; ensuite l'être nécessaire est Dieu ; en supposant admis le premier moment, il resterait donc à prouver que l'être nécessaire ainsi démontré n'est rien de tel que la matière ou le prétendu Dieu des panthéistes, mais le Dieu personnel et créateur ; il faut pour cela qu'il n'y ait d'autre être nécessaire que l'*ens realissimum* ; mais comment le sait-on sinon par la preuve ontologique qui nous enseigne que l'*ens realissimum* existe en vertu même de sa notion ? Si bien que la preuve cosmologique doit se compléter par la preuve ontologique, dont la vanité a été démontrée.

Reste la plus populaire des preuves, celle pour laquelle Kant a toute la tendresse qu'avait son époque, la preuve physico-théologique ou par les causes finales : partant de l'ordonnance harmonieuse que l'on expérimente dans les choses, et saisissant le caractère contingent de cet ordre, on arrive à l'idée du sage ordonnateur. Mais, se demande Kant, cet être sage et providentiel est-il l'être tout-puissant et créateur que l'on appelle Dieu ? Ordonner les choses n'est pas les créer, et la preuve ne conduirait qu'à l'existence d'un être d'une puissance fort grande mais finie, si l'on ne voyait, dans le caractère contingent des choses qu'il ordonne, une raison de conclure qu'il est leur créateur : on est donc obligé d'appuyer la preuve physico-théologique sur la preuve cosmologique qui doit elle-même chercher un appui dans la preuve ontologique.

Cette critique de la théologie spéculative consiste à montrer qu'un raisonnement fondé sur l'expérience de l'univers ne peut jamais nous amener à l'existence de Dieu, à moins que la notion même que nous avons de Dieu

n'inclue son existence ; mais la pensée pure n'est pas plus probante que l'expérience ; la pensée pure ne peut jamais, même dans le cas privilégié où elle possède la notion de l'*ens realissimum,* établir une existence sans une intuition sensible qui lui fait ici totalement défaut.

p.545 La *Critique de la raison pure* donne donc une réponse complète à cette question : comment à un concept peut correspondre un objet ? ou : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Un objet peut répondre à un concept, à condition qu'il soit construit dans l'intuition sensible *a priori* de l'espace et du temps, comme la figure et comme le nombre ; c'est le cas des objets des mathématiques, et c'est pourquoi les jugements synthétiques *a priori* des mathématiques sont possibles. Le concept peut encore avoir un objet quand il donne une règle *a priori* selon laquelle est lié le divers de l'intuition sensible pour qu'un objet d'expérience soit possible ; tels sont les concepts de substance, de cause, et ainsi sont possibles *a priori* les jugements synthétiques de la physique. Mais les jugements synthétiques *a priori* de la métaphysique ne rentrent ni dans l'un ni dans l'autre cas ; leurs objets, l'âme, le monde ou Dieu, ne peuvent s'exposer dans une intuition sensible, et ils ne sont pas des conditions d'une expérience possible : ce qui revient à dire qu'ils ne peuvent prétendre à aucune valeur objective. C'est ainsi que les affirmations métaphysiques, les *dogmata,* s'opposent interminablement dans une lutte sans issue, tandis que les *mathemata* progressent victorieusement.

VIII. — LA RAISON PRATIQUE

@

La raison, dont on a vu le rôle et la place dans la connaissance des objets, a-t-elle aussi un rôle dans la morale ? Y a-t-il une raison pure pratique, comme il y a une raison pure spéculative ? C'est l'existence de cette raison pure pratique dont la démonstration fait le sujet de la *Métaphysique des mœurs*, qui consiste en l'étude des éléments *a priori* qui entrent dans nos règles de conduite : tandis qu'il y a des sciences pures qui montrent de suite la raison dans son usage théorique, comme p.546 les mathématiques, la partie pure de la physique, la métaphysique, on trouve, dans la conduite humaine, une telle complexité de motifs et de mobiles entremêlés qu'il faut d'abord isoler l'élément rationnel pur s'il existe.

Kant, pour l'obtenir, part des jugements moraux qui se produisent spontanément chez tous les hommes ; il n'est rien, remarque-t-il, à quoi on attribue une valeur absolue que la *bonne volonté* : considérez tout ce que l'on appelle vulgairement des biens ; le talent, la richesse, le pouvoir ; ils cesseront d'être des biens dès qu'ils seront mis au service d'une volonté mauvaise. Mais encore, quand une volonté est-elle bonne ? C'est là-dessus que commence le désaccord des moralistes : la bonne volonté est-elle celle qui, comme chez Malebranche, se conforme à un certain ordre de perfections connu intuitivement par la raison ? celle qui agit par bienveillance ou par amour du prochain ? celle qui recherche avec réflexion sa propre utilité ou l'utilité sociale ? Autant de doctrines, très répandues à l'époque de Kant, et qui ont le tort, à ses yeux, d'aller contre l'opinion populaire en rapportant la volonté à quelque chose d'autre qu'à sa propre disposition interne : la connaissance des ordres de perfection, celle de l'utilité des autres ou de soi-même ne dépendent nullement du vouloir. On sait que Rousseau avait condamné la prétention commune à toute la philosophie des lumières de chercher le bien dans l'accroissement des connaissances ; il voyait le seul bien dans la pureté du cœur

et l’obéissance à la conscience : Kant est ici du côté de Rousseau, contre les lumières ; s’il n’est pas d’accord avec lui pour blâmer les progrès de l’esprit humain dans la spéculation, il soutient que ces progrès n’en entraînent aucun dans les mœurs, que la valeur de l’homme en est indépendante. Il retrouve avec Rousseau un courant de pensée presque toujours négligé par la philosophie de tous les temps, qui cherchait, dans l’étude de la nature humaine, un fondement théorique aux règles pratiques : courant de pensée profondément vivant où Kant voit « p.547 la philosophie morale populaire », celle qui juge l’homme non en se référant à quelque fin extérieure à la volonté, mais par la seule attitude intérieure de sa volonté.

Il est vrai qu’une pareille manière de penser paraît d’abord plutôt contraire au rationalisme moral et peu propre à diriger Kant vers la découverte des éléments rationnels de la conduite, et son œuvre propre consiste précisément à passer de cette philosophie morale populaire au rationalisme.

La bonne volonté consiste dans la volonté d’accomplir son devoir : le devoir est accompli non pas seulement lorsque l’acte est conforme au devoir mais lorsqu’il est fait par devoir ; on peut en effet accomplir des actes conformes au devoir, s’abstenir de mentir, soulager son prochain pour des motifs tout autres que le devoir, par intérêt personnel par exemple, ou par un sentiment de pitié : l’acte n’est pas moralement bon. Kant est un rigoriste : puisque c’est la disposition de la volonté qui seule compte, peu importe la seule conformité matérielle de l’acte avec le devoir ; le mélange d’un mobile différent du devoir, si léger qu’il soit, suffit pour enlever à l’acte son mérite. Remarquons d’ailleurs que, dans ce rigorisme, Kant est plutôt un analyste qu’un moraliste ; ici il ne conseille pas et ne cherche pas à persuader, il veut saisir la moralité à l’état pur ; cet état pur

serait-il une fiction, n'y aurait-il jamais eu un acte accompli par pur devoir, cela ne retire rien aux exigences de la morale : le rigorisme est ici de la rigueur de pensée ; s'il y a quelque chose de choquant à enlever toute valeur à la pitié, au dévouement, à l'affection, il faut convenir que les jugements tout subjectifs d'éloge que nous portons sur eux ne concernent pas véritablement le mérite moral.

La partie technique de la morale kantienne est dans l'interprétation que Kant a donnée, de ce caractère sacré du devoir qui s'oppose dans la conscience humaine, comme une sorte d'absolu, à tous les conseils de l'habileté et de la prudence, comme une chose immuable dans tous les changements de circonstances p.548 et d'intérêts. Rousseau l'explique par un « instinct divin » ; mais, pour Kant, universalité signifie rationalité ; si le devoir commande universellement, c'est qu'il est, en son fond, rationnel : dans ce passage est le point délicat de la *Métaphysique des mœurs,* car, si l'on considère, dans leur ensemble, les motifs raisonnés de la conduite humaine et les discussions intérieures qui précèdent la décision, le devoir apparaîtra plutôt comme un pur irrationnel, un ordre sans appel qui clôt toute discussion ; Rousseau, qui voyait dans la conscience un instinct divin, marquait ainsi le caractère hétérogène et unique de la conscience morale ; on sait comment plus tard Schopenhauer a accusé le caractère tout à fait irrationnel d'un ordre qui ne donne pas ses raisons, et a comparé le devoir, chez Kant, à une sorte de Jéhovah, trop jaloux de sa puissance pour justifier les lois qu'il impose.

Que signifie donc la rationalité du devoir pour Kant ? Remarquons d'abord que, lorsque l'on oppose à l'irrationnel devoir la conduite qui donne « ses raisons », la raison à laquelle on se réfère ici est purement spéculative ou théorique ; l'habileté ou la prudence consistent à employer la raison théorique à la recherche de nos intérêts ; la raison,

en elle-même, n’est pas du tout alors le motif d’agir ; elle ne fait qu’apporter sa lumière, tandis que la cause motrice est dans le plaisir, la perfection ou telle autre fin. Au contraire, pour Kant, l’universalité du devoir vient de la raison qui, comme telle, en tant que faculté de l’universel, commande impérativement ; c’est la raison même qui est pratique, qui oblige notre volonté.

Que peut-elle commander, en tant que pratique ? Rien autre chose que la rationalité ou l’universalité de nos actions, ce qui veut dire non pas une action raisonnable par sa conformité à une fin posée d’ailleurs, mais ce caractère de la maxime ou de la règle que nous suivons dans une action, de ne pas dépendre de circonstances particulières, de ne pas se subordonner à telle ou telle fin, mais de pouvoir devenir une loi universelle : « Agis p.549 d’après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu’elle devienne une loi universelle », telle est la formule du célèbre impératif catégorique ou loi morale, loi de la raison qui commande par ce qui, en elle, est raison pure, c’est-à-dire par la pure forme de la légalité : par son caractère catégorique, cet impératif s’oppose à tous les impératifs hypothétiques de l’habileté, dont la nature ressort de ce que nous disions plus haut, ceux qui nous commandent d’agir à supposer que nous recherchons telle ou telle fin. En quoi par exemple, la restitution d’un dépôt est-elle un devoir ? Non pas parce qu’elle répond à un intérêt variable, mais par un caractère intrinsèque de la maxime qui nous le commande, ce caractère de pouvoir devenir une loi universelle ; supposons, en effet, le contraire ; supposons que la règle de restituer le dépôt soit arbitraire, faillible, changeante au gré des circonstances ; la notion même de dépôt confié n’aurait plus aucun sens : en un mot la règle se contredit elle-même, si elle n’est pas universelle.

Dès qu'il est montré que l'autorité du devoir est celle même de la raison pure devenue pratique, il se produit dans la perspective de la vie morale, une sorte de renversement, analogue à celui que Rousseau a décrit dans le *Contrat social* : nous y avons vu l'homme se donnant tout entier à la société, et n'obéissant pourtant qu'à lui-même. D'une manière analogue, chez Kant, si l'autorité du devoir est celle de la raison, ce qui commande dans l'homme est la faculté par laquelle il est homme ; le respect de la raison, c'est donc le respect de l'humanité en lui et chez les autres, si bien que l'impératif catégorique peut s'énoncer ainsi : « Agis de telle sorte que tu uses de l'humanité, en ta personne comme en celle d'autrui, toujours comme fin, jamais simplement comme moyen. » De plus, si notre raison commande et donne des lois, nous n'obéissons véritablement qu'à notre volonté raisonnable qui, comme telle, est législatrice universelle. La découverte de la raison pratique est donc aussi celle p.550 de la valeur absolue de la personne et de son autonomie dans la vie morale. Toutes les autres doctrines morales sont, nécessairement, des doctrines d'« hétéronomie », puisqu'elles subordonnent l'action humaine à une fin distincte de sa propre nature. Le devoir, au contraire, bien loin, comme il pouvait sembler d'abord, d'arracher l'homme à lui-même pour le sacrifier à quelque fin transcendante et inexplicable, lui confère, parce qu'il est raison, dignité et autonomie.

Le rigorisme, dans le jugement sur la valeur morale des actions, le formalisme, dans l'énoncé d'une loi morale qui ne se subordonne à aucune fin, l'autonomie, qui fait de la volonté la propre législatrice, sont ainsi trois aspects inséparables du rationalisme moral.

Voilà donc découverts, avec l'impératif catégorique, les éléments rationnels et *a priori* de la morale. La critique de cet *a priori* nouveau, de la raison pure pratique, ne saurait

du tout procéder comme la Critique de la raison pure théorique : en celle-ci, Kant avait justifié les synthèses *a priori* en tant que conditions *a priori* soit de nos intuitions sensibles soit de la possibilité des objets d'expérience. Mais la loi morale n'a nullement à être justifiée, puisqu'elle est catégorique ; nous ne pouvons pas du tout comprendre pourquoi et comment la raison pure est pratique ; mais le caractère absolu de ses ordres nous fait comprendre pourquoi elle nous est incompréhensible. Une doctrine qui voudrait déduire la loi morale comme condition *a priori* de l'action humaine, à la manière dont les principes dans l'Analytique sont condition de l'expérience, serait aussi infidèle à la lettre qu'à l'esprit du kantisme.

La *Critique de la raison pratique* procède donc à l'inverse de la *Critique de la raison pure* : elle nous enseigne ce que doivent être les choses pour que l'universalité et la nécessité de la loi morale soient sauvegardées ; elle ne justifie pas la loi morale parce qu'elle rend possibles les choses ; elle justifie nos p.551 affirmations sur les choses parce qu'elles rendent possible la loi morale.

La loi morale implique d'abord que la volonté humaine est cause libre ; car le devoir exige que nous nous déterminions par un motif purement rationnel, dégagé de tout motif de la sensibilité, ce qui est la définition même de la liberté. Par le devoir, l'homme sait donc qu'il n'est pas seulement ce qu'il s'apparaît, c'est-à-dire une partie du monde sensible, un fragment du déterminisme universel, mais qu'il est aussi une chose en soi, une source de ses propres déterminations. La raison pratique justifie donc ce que la raison théorique nous faisait concevoir comme possible dans le troisième conflit de l'antinomie : la conciliation de la liberté que nous possédons comme noumènes avec la nécessité de nos actions comme objets d'expérience dans le phénomène.

Il ne faut pas confondre cette opposition entre l'homme phénomène et l'homme noumène avec l'opposition traditionnelle entre la vie sensible asservie aux passions, et la vie morale et libre qui suit la raison, car tout ce que l'homme est dans le monde phénoménal, en bien comme en mal, ne fait qu'exprimer son caractère intelligible. L'entrée de l'homme dans le monde sensible n'est donc pas, comme chez Platon, une chute de l'âme ; il n'y a pas trace de mythe chez Kant. Aussi il ne s'agit pas d'une extension de la connaissance, extension que la *Critique de la raison pure* a décidément condamnée : Kant ne veut pas que la découverte de la raison pratique soit l'occasion d'une nouvelle mystique qui nous ferait pénétrer dans un monde fermé au métaphysicien ; savoir que nous sommes une cause libre, c'est-à-dire indépendants du déterminisme phénoménal, ce n'est pas nous connaître comme cause libre ; le concept de la cause est une catégorie universelle qui, en soi, ne s'applique pas plus aux phénomènes qu'aux noumènes, et la loi morale exige que nous possédions une causalité indépendante des phénomènes.

p.552 L'homme a tout à la fois sensibilité et raison ; de même que la connaissance ne peut avoir lieu que par le concours de l'intuition sensible avec le concept, nos actions, même nos actions morales, doivent avoir dans la sensibilité un mobile : le pur concept du devoir ne pourrait agir, en tant que concept. Mais ce mobile enlèverait toute valeur à l'acte moral, s'il ressortissait à notre nature ; l'acte conforme au devoir serait encore possible, mais non plus l'acte fait par devoir. La loi morale, s'il est possible de l'exécuter, exige donc que la sensibilité soit déterminée *a priori* par un sentiment qui lui corresponde exclusivement : ce sentiment est celui de respect (Achtung), que nous éprouvons seulement devant la sainteté de la loi morale, sentiment d'une valeur incomparable avec tout autre, qui constitue le mobile moral.

La raison pratique a, comme la raison spéculative, sa dialectique : elle veut que le bien suprême, la vertu soit réalisée ; mais, comme l’homme est un être doué de sensibilité, elle veut que sa sensibilité soit satisfaite, c’est-à-dire qu’il soit heureux, à mesure qu’il en est digne : le souverain bien est cet accord parfait de la vertu et du bonheur ; or, le bonheur dépend de conditions naturelles qui paraissent tout à fait étrangères à la vie morale ; si bien qu’il semble qu’il faille chercher exclusivement le bonheur, comme font les Épicuriens, ou exclusivement la vertu, selon la thèse stoïcienne, qui considère comme indifférentes toutes les satisfactions sensibles. Cette antinomie doit être résolue, si le devoir a un sens, c’est-à-dire que nous devons postuler une réalité telle que la nature se prête finalement à l’exigence de la loi morale ; ces *postulats de la raison pratique* sont l’immortalité de l’âme et l’existence de Dieu. L’immortalité de la personne signifie la croyance en une vie future, où la nature s’accordera avec la loi de la justice ; la croyance en Dieu, c’est la croyance en un être souverain, à la fois créateur de la nature et auteur de la loi morale, en qui, par conséquent, doit être le fondement de l’accord final entre p.553 la vertu et le bonheur. Ces postulats sont l’objet d’une *foi morale,* complètement distincte de la foi spéculative ; la foi morale, c’est la foi en des réalités qui n’existent à nos yeux que comme des conditions de la vie morale ; elle n’exige pas, comme l’ont cru à tort tant d’auteurs de la religion naturelle, que ces vérités soient démontrées par la raison spéculative qui, au contraire, ne peut ni ne doit les démontrer ; elle ne le peut, comme la *Critique de la raison pure* l’a fait voir ; elle ne le doit pas non plus, en vertu d’une économie de nos facultés, qui ne peut à aucun degré faire dépendre l’accomplissement de notre devoir de démonstrations plus ou moins malaisées à comprendre, ce qui atteindrait le caractère catégorique de l’impératif. La raison pratique n’a donc pas à appeler à son

secours la raison spéculative : le *primat de la raison pratique,* selon la formule de Kant, signifie que la raison spéculative doit admettre les croyances exigées par la raison pratique, à la seule condition qu'elles soient possibles ; or, la dialectique transcendantale a expressément réservé la possibilité d'une volonté libre, d'une âme immortelle, d'un Dieu tout-puissant.

En somme, dans la seconde Critique, comme dans la première, Kant a renversé l'ordre habituel des problèmes : ce n'est plus la détermination de notre devoir qui dépend de la connaissance de notre destinée ; c'est parce que le devoir s'impose comme un absolu que nous savons que nous avons une destinée réglée par un être tout-puissant et tout juste ; il y a là aussi une « révolution copernicienne » ; mais l'objet de la raison spéculative est déterminé comme objet d'expérience possible, et celui de la raison pratique comme objet de foi ; l'idée de notre destinée n'est, tout au fond, que la croyance à la pérennité des conditions qui rendent possibles nos progrès vers la perfection morale, que la loi ordonne d'atteindre, et, par une ambiguité assez compréhensible, l'immortalité de l'âme doit, en rendant possible l'équité dans la distribution du bonheur, être surtout l'occasion d'un nouvel effort moral.

IX. — LA RELIGION

@

p.554 Ce renversement de problèmes, caractéristique du criticisme, renouvelait toutes les questions religieuses, juridiques, politiques ; la méditation de ces questions a beaucoup occupé Kant après la *Critique de la raison pratique.* Rousseau a dit que la grande erreur de ses

prédécesseurs avait été de séparer le problème politique du problème moral : c'est là l'idée mère du criticisme : il bannit l'idée que religion, droit, constitution politique dépendent de conditions historiques ou géographiques inéluctables, que l'homme devrait accepter passivement ; autant qu'à l'idée d'une religion ou d'une constitution fondées sur une tradition historique, il est antipathique à l'idée d'une réalité sociale absolue, qui prendrait les personnes pour ses moyens ou instruments. Kant introduit, en toutes ces questions, un esprit de liberté, une foi dans la rénovation possible de l'homme par l'usage de sa liberté, qui expliquent son enthousiasme bien connu pour les débuts de la Révolution française.

La *Religion dans les limites de la simple raison* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793) donne cette définition : « Toute religion consiste en ce que nous considérons Dieu, pour tous nos devoirs, comme le législateur à respecter » ; l'acte moral, au point de vue religieux, c'est l'acte qui complaît à Dieu et grâce auquel nous pouvons entrer dans le royaume de Dieu : d'où une religion naturelle, identique au fond à la religion chrétienne, qui consiste dans la volonté stable d'accomplir nos devoirs pour plaire à Dieu. Toute difficulté naît de la rencontre de cette religion naturelle avec une religion historique, dogmatique et « statutaire », telle que celle des Églises protestantes. Le dogme d'abord : le postulat de l'immortalité de l'âme et du Dieu justicier chez Kant est bien différent du dogme du Dieu vengeur dans le protestantisme : l'angoisse de ne pas donner satisfaction à Dieu, et surtout de ne jamais savoir si l'on a p.555 satisfait à cause de l'ignorance où l'on est de ses propres péchés, la hantise de la corruption originelle et irrémédiable de la nature humaine, la crainte de la damnation éternelle donnent au dogme théologique une couleur sombre, bien éloignée du postulat kantien qui exprime au contraire, avec l'idée d'équité divine, la

possibilité indéfinie de la régénération. A cette transformation du dogme en postulat se rattache étroitement la transformation du dogme du péché originel dans la théorie du mal radical ; le mal radical, c'est la volonté mauvaise, en son fond, soumise aux passions, que chaque homme apporte en naissant ; mais dans le dogme, c'est en outre un mal inhérent à toute l'humanité, qui se transmet naturellement, une corruption dont l'homme est incapable de jamais guérir par lui-même ; le mal radical, chez Kant, est au contraire « la faute la plus personnelle de toutes », exprimant, dans le sensible, une décision, d'ailleurs inexplicable, de nous-même en tant qu'être intelligible. Aussi est-il un point de départ et même un stimulant pour la vie morale, loin d'avoir l'action déprimante du dogme du péché originel.

L'Église ensuite : l'idée kantienne du royaume de Dieu transforme la notion d'une Église historique, fondée sur la révélation d'un livre saint, enseignant des actes de culte qui, indifférents en eux-mêmes, plaisent à Dieu et assurent le salut. L'Église universelle, ce serait (ici Kant pense avec Luther) l'ensemble des hommes de bonne volonté, animés d'une foi pure ; mais « une faiblesse particulière de la nature humaine est responsable de ce qu'il ne faut jamais compter sur cette foi pure, autant qu'elle le mérite, pour fonder une Église sur elle seule » : de là, la nécessité des Églises instituées ; mais ces Églises sont toujours des inventions humaines ; elles ne tirent pas de Dieu leur autorité ; et, loin d'avoir le moindre droit d'imposer leurs croyances, elles doivent se justifier devant la raison comme autant d'approximations d'une Église universelle. « Toutes les interprétations de l'Écriture, dit Kant dans le *Conflit des facultés* (1798), *en tant qu'elles concernent la religion*, doivent suivre le principe p.556 de moralité, qui est le but de la révélation ; sans quoi elles sont pratiquement vides ou même font obstacle au bien. »

X. — LE DROIT

@

Même esprit nouveau dans les problèmes politiques et juridiques. Kant ne croit pas à un progrès fatal de l'humanité. « Comment une histoire est-elle possible *a priori* ? Réponse : si le prophète fait lui-même et institue les événements qu'il annonce d'avance [146]. La Révolution française lui apparaît, même en 1798, malgré la cruauté de la Terreur, témoigner de l'existence d'une disposition morale dans le genre humain ; elle exprime le sentiment qu'un peuple entier a eu de son droit et de son devoir, de son droit de se donner la constitution politique qui lui plaît, de son devoir de choisir une constitution telle que la guerre étrangère soit en principe évitée, c'est-à-dire une constitution républicaine.

Les vrais progrès sont donc, selon lui, des progrès juridiques et moraux, des tâches qui s'imposent à la volonté. L'idée de la fatalité de la guerre, notamment, si ancrée dans tant de philosophies chrétiennes de l'histoire, a trouvé en lui l'adversaire que l'on sait dans son traité *Sur la paix perpétuelle* (Zum ewigen Frieden, 1795) ; la disparition des traités secrets dirigés contre d'autres nations, l'interdiction de considérer des pays entiers comme des propriétés qu'on échange, l'abolition des armées permanentes, l'indépendance politique complète de chaque pays, la défense des moyens de guerre odieux, comme l'assassinat ou l'empoisonnement, telles lui paraissent être les mesures préliminaires qui doivent rendre possibles les articles définitifs d'une paix perpétuelle. Ces articles eux-mêmes sont essentiellement l'adoption, par tous les pays, de la constitution p.557 républicaine, qui, seule, garantit tous les

droits, la création d'une société des nations (Völkerbund) qui ne doit pas être un superÉtat (Völkerstaat), mais une fédération capable de créer un droit international (Völkerrecht). On voit l'idée qui préside au célèbre opuscule : substituer à l'état de fait un état de droit, à l'état de nature un état moral, sans compter sur rien que sur l'entente et la bonne volonté.

Entre la conception transcendante d'un droit absolu immuable, qui a sa source dans la théologie (cette immutabilité ne pouvant venir que d'un ordre établi par Dieu) et la conception subjectiviste qui fait naître le droit des besoins et des conventions que les hommes font entre eux pour les satisfaire, Kant introduit la conception critique d'un droit qui se rattache comme une conséquence à la raison pratique : « Agis de telle façon que tu prennes l'humanité comme un but et jamais comme un moyen », dit l'impératif. D'où se déduit le principe général du droit : « Agis extérieurement de telle façon que le libre usage de ta volonté puisse coexister avec la liberté de chacun d'après une loi générale, maxime par laquelle on comprend à la fois la contrainte extérieure que l'État organe du droit doit exercer sur les individus, le droit de résistance de l'individu contre l'État, et le droit de propriété qui donne à chacun la sphère d'exercice de sa liberté.

XI. — LA FACULTÉ DE JUGER

@

On se rappelle qu'une critique du goût, des éléments *a priori* qui entrent dans le jugement esthétique, fut conçue par Kant, en même temps que les deux autres critiques ; elle ne fut cependant publiée qu'en 1790, et elle ne forme que la

première partie de la *Critique du jugement* (Kritik der Urtheilskraft) dont la seconde partie contient la critique des jugements de finalité, et l'introduction l'exposé des motifs qui rapprochent l'étude de la finalité dans la nature de celle du beau.

p.558 Cette introduction, écrite après le reste de l'ouvrage, contient la plus forte tentative que Kant ait jamais faite pour saisir le lien des parties de sa philosophie ; et, dans son ensemble, cette troisième *Critique* peut être considérée comme résultant d'un effort d'unification. Les deux premières Critiques séparaient par une lacune infranchissable la nature et la liberté : la nature, c'est-à-dire ce qui est connaissable pour nous et en même temps ce qui est phénomène, plutôt même ce qui est connaissable parce que phénomène ; la liberté, c'est-à-dire l'inconnaissable et le noumène, la sphère de l'action morale, du devoir, qui exige une pure attitude de la volonté ; d'une part, l'entendement, dont les concepts, unifiant l'intuition sensible, dessinent *a priori* la structure de la nature ; d'autre part, la raison qui commande par une loi absolue et inconditionnelle.

Cette lacune pose un problème : nature et liberté ne sont pas des réalités égales ; l'une est phénomène, l'autre est une propriété de la chose en soi ; le déterminisme de la nature, loin d'être négateur de la liberté de la volonté, a cette liberté pour fondement ; l'action morale nous met en contact avec la réalité dont nous n'atteignons, par la connaissance, que le phénomène. Comment le phénomène dépend du noumène, c'est la question que pensait résoudre Platon par sa théorie de la participation et des intermédiaires et que la Critique a prouvé être insoluble, puisque le noumène est inconnaissable ; mais qu'il en dépend, c'est une certitude. Dès lors il y a place, dans le criticisme, pour une théorie qui jouera, *mutatis mutandis*, le

rôle de la théorie des intermédiaires dans le dogmatisme platonicien.

Une doctrine critique des intermédiaires entre l'intelligible et le sensible, c'est là la propre affaire de la *Critique du jugement*. Le jugement est, en effet, pour Kant, ce qu'est la δόξα pour le Platon du *Théétète*, la faculté qui, subsumant le particulier sous l'universel, relie l'intuition sensible au concept. Seulement, le dogmatisme ne connaît qu'une espèce de jugement, le p.559 jugement déterminant (die bestimmende Urtheilskraft), dans lequel l'universel et le particulier sont, l'un et l'autre, objets de connaissance, si bien que le particulier y est déterminé comme un cas d'une loi ou règle universelle. Mais supposons que le particulier seul soit donné, et que l'universel ne le soit pas et ne puisse pas l'être ; si pourtant nous savons que ce particulier dépend d'un universel inconnaissable, la faculté du jugement doit encore ici s'exercer, en découvrant un principe universel tel que les particuliers en paraissent être des résultats ; mais il s'agit alors du jugement réfléchissant (die reflectirende Urtheilskraft) qui ne détermine pas un objet de connaissance comme le jugement déterminant, mais qui nous donne une règle nécessaire pour penser le donné. Pour concevoir le rôle du jugement réfléchissant, rappelons que l'unité de l'expérience possible, résultant de l'analytique transcendantale, laisse complètement indéterminé le contenu empirique du divers sensible ; nous savons qu'il y a des lois, nous ne savons pas quelles sont ces lois ; or, la découverte des lois empiriques, et la systématisation de ces lois en une loi unique (comme dans la physique de Newton) ne sont possibles que grâce à une unité qui sera à la diversité empirique ce que l'aperception transcendantale est au divers de l'intuition *a priori* ; dans ce cas la nature sera conçue comme l'exécution d'un dessein renfermé dans l'unité de son concept, c'est-à-dire comme

déterminé par des fins, une cause finale n'étant rien que la détermination d'un effet par le concept de cet effet.

Il est clair que nous n'avons aucun concept d'une pareille unité ; si nous l'avions, il ne resterait aucune place pour la connaissance empirique, et notre science de l'univers serait complète *a priori* ; pareille science n'appartient qu'à un entendement intuitif qui détermine l'objet par son concept ; il reste le mouvement de l'esprit qui cherche à systématiser l'expérience sous des lois de moins en moins nombreuses, et c'est là le rôle propre du jugement réfléchissant : son œuvre est de découvrir p.560 les lignes qui convergent vers ce foyer imaginaire qu'est pour nous l'intelligence souveraine qui a créé l'univers, et bien que nous ne déterminions par là aucun objet nouveau, nous avons une règle indispensable sans laquelle nous ne saurions penser l'univers.

C'est avant d'avoir conçu cette introduction que Kant avait découvert le rôle de la finalité dans l'esthétique. Que le beau soit l'objet d'un plaisir désintéressé, qui ne se rattache ni à un intérêt sensible, comme l'agréable, ni à un intérêt moral, comme le bien ; que ce plaisir se donne comme le fondement d'un jugement du goût qui prétend à l'universalité, il y a là une énigme que les esthéticiens empiristes tâchaient vainement de résoudre en réduisant le beau à l'agréable ou à l'utile et en insistant sur la diversité des goûts : d'où peut venir un plaisir qui ne répond à aucun besoin, une universalité dont on ne voit aucune règle *a priori* ? Kant fait découler ces deux caractères d'un troisième : il y a, chez l'homme, plaisir, lorsqu'il a l'expérience d'un objet qui répond exactement à la fin pour laquelle il est fait ; il y a déplaisir dans le cas inverse ; c'est le plaisir de la perfection ou la peine de l'imperfection : les facultés en jeu, dans ce plaisir, sont l'imagination qui schématise l'objet, d'après le concept, et l'entendement qui donne le concept d'après quoi il est jugé ; et c'est le

jugement qui relie le schème au concept. Supposons maintenant qu'aucun concept ne soit donné, mais que l'objet donné soit tel que l'imagination puisse schématiser librement non point pour représenter tel concept, mais comme elle le fait quand elle représente un concept ; alors son exercice s'accorde avec les conditions d'unité de l'entendement, mais sans se plier à représenter aucun concept ; il y a, dans la représentation de l'objet, finalité, puisqu'il y a un accord de l'imagination et de l'entendement, mais finalité sans fin, puisque l'imagination ne s'assujettit à aucun concept : c'est ce jeu libre de l'imagination s'accordant spontanément avec les conditions de l'entendement qui p.561 produit un plaisir, puisqu'il y a finalité ; un plaisir désintéressé, puisque cette finalité est libérée de tout concept ; un plaisir de valeur universelle, puisqu'il dérive des conditions *a priori* de l'exercice de la faculté de juger, l'accord de l'imagination et de l'entendement ; mais il s'agit du jugement réfléchissant, qui n'est pas déterminé par un concept. Le beau n'a donc pas une réalité objective ; il est pourtant universel, parce qu'il dérive d'un rapport des objets avec nos facultés.

Il y a eu, avant celle de Kant, bien des esthétiques formalistes, nous voulons dire celles qui mettent le beau non dans une impression de détail ou d'ensemble, mais dans certains rapports formels, tels que la convenance, l'harmonie, l'unité dans la variété ; mais le formalisme de Kant est un formalisme critique, qui recherche, dans la nature de nos facultés, le fondement de ces rapports formels et du plaisir qu'ils causent en nous. Par cette critique, Kant a beaucoup fait pour libérer l'esthétique de l'absurde prétention de donner des règles aux beaux-arts ; la règle suppose un concept auquel doit s'assujettir l'objet ; elle supprime donc entièrement la liberté du jeu de l'imagination. Il donne au contraire, dans l'art, la place due au génie, c'est-à-dire à la disposition interne, née de la

nature, au moyen de qui « la nature donne des règles à l’art ». Les beaux-arts sont les arts du génie, et la critique du goût ne peut prétendre à rien qu’à montrer les conditions *a priori* de sa fécondité. Le formalisme kantien est ici comme partout non pas une sorte de dessin extérieur des choses, mais un stimulant, un point de départ, l’indication d’une tâche infinie à accomplir.

Ce formalisme trouve une difficulté dans le sublime, qui commençait à jouer le rôle que l’on sait dans le développement du romantisme, ce sublime qui émeut l’âme, tandis que la contemplation du beau la calme ; Kant reconnaît en effet que, dans le sublime, soit le sublime « mathématique, celui de la grandeur, soit le sublime « dynamique », celui de la force, morale ou physique, l’imagination reste inférieure à sa tâche p.562 et l’âme ressent comme une peine cette immensité qui la déborde de toutes parts. Pourtant le sublime nous plaît, et il est la matière d’un jugement de goût. C’est que le sublime serait au beau, selon Kant, à peu près comme les Idées de la raison sont aux concepts de l’entendement ; dans le beau, l’imagination a une tâche finie et limitée qu’elle accomplit ; dans le sublime, elle ressent l’infinité d’une tâche inépuisable ; d’où le mélange de la peine, qui vient du sentiment de sa faiblesse, avec le plaisir, qui vient de ce qu’elle est destinée par nature à tendre vers une Idée qui la dépasse.

La notion de finalité n’a une place légitime dans la conception de la nature qu’à titre de règle pour notre faculté de juger, non pas à titre de réalité objective. On a déjà vu comment Kant emploie cette notion dans la détermination du système des lois empiriques, mais elle a une place spéciale dans la science des êtres organisés : l’être organisé, en effet, c’est celui dont les parties ne peuvent être saisies que si on les rapporte à l’idée du tout considérée comme la cause de leur possibilité, c’est-à-dire à une cause finale. Il y

a là, de toute évidence, un heurt entre cette explication et le mécanisme : à suivre l'analytique transcendantale, il semble, en effet, que l'explication mécanique doit être exhaustive, puisqu'elle détermine, suivant des lois, la place de chaque phénomène dans le temps ; une solution serait de considérer l'explication mécanique comme seule définitive, tandis que le finalisme serait une manière de penser toute subjective et provisoire. Tel n'est pas le point de vue de Kant qui considère le finalisme comme une explication qui restera toujours indispensable, bien qu'elle ne nous apprenne rien sur les choses. Kant veut que nous ne puissions penser la nature que comme une œuvre d'art exécutée selon des fins, mais que cette explication ne serve pas à la déterminer comme objet. Il y a, dans cette attitude, quelque chose qui serait incompréhensible si la détermination par les causes finales n'était, chez l'homme, comme le substitut d'une connaissance qui lui échappe. Si p.563 nous supposons, en effet, un entendement intuitif, c'est-à-dire celui dont les concepts déterminent immédiatement les objets, il n'y aurait pas pour lui explication par le mécanisme ni par le finalisme, puisque la nature serait comme posée d'un coup devant son regard. Si maintenant, on considère notre faculté de connaître discursive en se référant à l'idée d'un entendement intuitif, on voit que la détermination de la réalité objective de la nature par application des catégories aux intuitions sensibles ne nous révèle nullement ce qu'est en son fond la nature, et l'on conçoit alors la nécessité du point de vue finaliste, non pas, à vrai dire, pour déterminer la nature comme objet de connaissance, mais pour la saisir comme étant le phénomène d'une réalité qui nous échappe. Si, d'autre part, la raison pratique nous a fait connaître l'existence d'un Dieu créateur, on voit aisément comment la considération de la finalité s'intercalera entre la connaissance du déterminisme et la foi morale pour lier l'une à l'autre la nature et la liberté.

La *Critique du jugement* se rapporte donc à l'idée d'une métaphysique intuitiviste que Kant considère comme impossible à atteindre, mais que ses successeurs s'efforceront de réaliser, en partant de l'idée même qu'il en a donnée.

XII. — CONCLUSION

@

Le criticisme est, dans son ensemble, une restauration des valeurs spirituelles, compromises par le scepticisme et le matérialisme du milieu du siècle : science, morale, droit, religion, art se trouvent justifiés devant la raison. On voit à quel prix : ce n'est pas par l'intuition ou la découverte raisonnée de quelque réalité transcendante ; pareille réalité nous échappe à jamais ; c'est parce que ces valeurs sont découvertes comme les conditions indispensables de l'exercice le plus humble et le plus élémentaire des facultés humaines ; que démontre la p.564 *Critique de la raison pure* ? C'est que, dans la perception d'un objet, sont déjà incluses toutes les fonctions mentales qui sont à l'œuvre dans les sciences les plus complexes, et la science se trouve ainsi justifiée. La valeur morale naît immédiatement du caractère pratique de la raison, le beau et la finalité des conditions d'activité nécessaires de l'imagination et de l'entendement. La métaphysique seule, qui rattachait toutes ces valeurs à des choses en soi, est rejetée.

Mais, dans cette justification des valeurs, se retrouvent deux directions, qui, peut-être, sont inconciliables : d'une part, le criticisme met au premier plan l'activité, la spontanéité, la liberté : l'objet de connaissance n'est pas une limite, mais un produit de l'esprit ; la liberté est l'unique

condition de la vie morale ; du jeu libre de l'imagination dépendent l'art et la beauté. Mais, d'autre part, cette activité est en quelque sorte en deçà de notre vie et de notre expérience actuelles : de l'activité synthétique qui a constitué la connaissance, nous ne saisissons, dans notre perception, que les résultats ; de la liberté, nous ne connaissons que les suites d'une décision intemporelle. Le criticisme a donc bien été, et il reste, sous le premier aspect, un stimulant de la pensée, une doctrine qui transforme les prétendus donnés en tâches pour l'activité, une philosophie du travail spirituel, et il a donné naissance, au XIXe siècle, à toutes les doctrines qui cherchent dans la réalité une œuvre à faire, plus qu'une chose à constater. Mais, sous le second aspect, il apparaît comme une implacable justification du donné ; de la science, il a une conception statique, l'assujettissant à des conditions que les sciences ont depuis longtemps dépassées ; de la morale, une conception rigoriste, qui la met en dehors des conditions réelles de l'activité humaine ; de l'art, une conception formaliste, qui risque de le vider de tout son contenu ; partout ainsi l'esprit est forcé de suivre des voies déjà tracées : l'*a priori* kantien marque à la fois la domination et l'assujettissement de l'esprit.

XIII. — KANTIENS ET ANTIKANTIENS À LA FIN DU XVIIIe SIÈCLE.

@

p.565 Le criticisme kantien devient, à partir de 1786 environ, l'objet des préoccupations générales en Allemagne ; c'est à cette date que Chr. E. Schmid publie la

Critique de da raison pure en abrégé, que L. H. Jakob, dans son *Examen des Morgensstunden de Mendelsshon,* critique du point de vue kantien, les preuves de l'existence de Dieu chez Mendelssohn, que Tittel écrit *Sur la réforme de la morale chez Kant.* Puis les critiques commencent : en 1788, Weishaupt, un théologien, fait paraître ses *Doutes sur les concepts kantiens de l'espace et du temps.* Surtout, Reinhold, le professeur d'Iéna, se vante d'approfondir le kantisme dans son *Essai d'une nouvelle théorie des facultés représentatives de l'homme* (1789), puis dans ses *Lettres sur la philosophie de Kant* (1790).

Reinhold pense que le dualisme établi par Kant entre la sensibilité et l'entendement n'est pas une solution, mais pose un problème : d'où vient que l'entendement est toujours lié à une matière donnée par la sensibilité ? C'est, dit-on, parce que l'expérience n'est pas possible autrement : ce n'est pas là une réponse. Reinhold prétend donc faire précéder la critique d'une théorie élémentaire où, dépassant les trois facultés reconnues par Kant, la sensibilité, l'entendement et la raison, il étudie ce qu'il y a de commun aux trois, c'est-à-dire la représentation (Vorstellung). En montrant que toute représentation implique un sujet représentant et un objet représenté, ce qui revient à dire qu'elle contient un donné ou matière qu'elle reçoit, et une forme ou structure qu'elle produit, Reinhold n'a rien fait que décrire d'une manière plus abstraite, mais sans l'éclairer, la distinction kantienne entre le divers de la sensibilité et l'unité de l'aperception. Reinhold ne resta d'ailleurs pas fidèle à cette sorte de kantisme généralisé ; la théorie kantienne des postulats p.566 de la morale ne satisfait pas les besoins de l'homme religieux, qui veut, pour l'adorer, un Dieu plus réel ; il s'oriente donc vers les idées de Jacobi, admettant une perception du divin, inaccessible au savoir. Plus tard, enfin, sous l'influence de Bardili, il est disposé à

rapprocher la critique de l’ontologie, et à voir dans la raison humaine une faculté capable de découvrir l’inconditionné.

En 1790 aussi paraît l’*Essai sur la philosophie transcendantale* de Salomon Maïmon, complété par son *Essai de logique ou Théorie de la pensée* (1794) et le *Dictionnaire philosophique* (1791) ; Maïmon conteste et la démonstration que Kant donne de l’apriorité des synthèses (puisque le divers de la sensibilité n’exige aucunement, par nature, d’être unifié par l’entendement), et le fait même de cette apriorité, dont la contrainte subjective de Hume peut expliquer l’illusion. Il y a cependant une philosophie transcendantale qui permet la détermination *a priori* des objets : pour la découvrir, Maïmon s’inspire de la logique générale : le genre (ligne) est par rapport à la différence spécifique (droit ou courbe) comme un déterminable à une détermination ; or, toute détermination contient *a priori* la notion d’un déterminable et d’un seul (droit suppose ligne), bien que l’inverse ne soit pas vrai (ligne ne suppose pas droit) ; il y a donc entre le déterminable et la détermination une synthèse unilatérale : il faut ajouter que, dans l’intention de Maïmon, la connaissance de cette synthèse dépasse pourtant la logique générale, parce que celle-ci, ne considérant que la forme, peut prendre à volonté tout terme comme sujet ou prédicat : la logique transcendantale a la prétention de distinguer le vrai sujet et le vrai prédicat. Il n’en est pas moins vrai que la synthèse unilatérale de Maïmon ressemble beaucoup à ce que Kant appelait l’analyse, puisque le prédicat (droit) contient en lui la notion du sujet (ligne). C’est encore, semble-t-il, la transposition d’un problème de logique générale qu’il faut voir dans la spéculation de Maïmon sur l’entendement infini et sur les p.567 différentielles : on sait quel problème insoluble était, pour Aristote, la détermination de l’essence, c’est-à-dire de l’union du genre avec la différence spécifique : c’est le même problème que pose Maïmon, lorsqu’il déclare que la

synthèse unilatérale ne peut fonder ni sa propre intelligibilité, ni celle des rapports qu'elle fonde : autrement dit, il reste dans ces rapports un pur donné, une pure juxtaposition de la différence avec l'identité : le réel avec sa diversité déborde le logique fondé sur le seul principe d'identité. L'entendement infini (appelé aussi conscience originaire ou Moi absolu) doit unir, tout en les maintenant distinctes, l'identité et la différence, le logique et le réel ; il indique ainsi la limite d'une aspiration de la raison : « La raison exige que l'on considère le donné dans l'objet (c'est-à-dire le divers, le juxtaposé) non comme quelque chose d'immuable par nature, mais comme une conséquence de la limitation de notre faculté de connaître qui disparaîtrait dans un intellect supérieur infini. La raison recherche par là un progrès infini par lequel ce qui est pensé est toujours accru, et ce qui est donné diminue jusqu'à l'infinitésimal [147]. » Ce progrès représente le passage du donné à la loi de production du donné, loi de production qui joue par rapport au donné le même rôle générateur que la différentielle par rapport à la courbe. En résumé la doctrine de Maïmon suppose un évanouissement, à la limite de la distinction entre l'intuition et le concept, et la détermination du réel par le seul concept, c'est-à-dire l'entendement intuitif dont parle Kant dans la *Critique du jugement.*

En 1792, Schulze publie sans nom d'auteur *Ænesidemus,* où il défendait le scepticisme contre les prétentions de la *Critique de la raison pure.* Nous ne pouvons penser les choses que suivant le principe de substance, de causalité, et les autres principes ; *donc* ces principes sont vrais des choses : tel est l'essentiel du raisonnement de Kant ; il n'a pas véritablement p.568 répondu à l'argumentation de Hume, qui demande le principe d'après lequel les représentations que nous avons des objets s'accordent avec les objets ; il est clair que l'impossibilité de les penser autrement n'est pas un pareil principe. Schulze indique aussi dans le kantisme de

véritables contradictions, notamment l'idée d'une affection de la sensibilité par une chose en soi, idée qui sert de fondement à toute la Critique, et qui est pourtant impossible d'après cette même Critique, puisque la chose en soi y est posée comme une réalité et comme une cause, c'est-à-dire soumise à des catégories qui ne devraient s'appliquer qu'aux choses sensibles.

En 1794, Fichte publie la *Théorie de la science* où il prétend continuer et pousser plus loin l'œuvre de Kant. Nous parlerons plus tard des idées de Fichte. Qu'il suffise d'indiquer ici que Kant lui-même le désavoua, et que Schelling, dans ses premiers ouvrages *Du moi comme principe de la philosophie* (1795), *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1795), se sert des idées de Fichte pour rénover le spinozisme.

J.-S. Beck, dans son *Unique point de vue duquel la philosophie critique doit être jugée* (1796) répond aux attaques de Schulze et de Jacobi sur la chose en soi, mais en donnant de la pensée de Kant une interprétation qui ne va pas sans difficulté. Il est vrai que la chose en soi est une notion contradictoire puisqu'elle doit, tout en existant en dehors du temps et de l'espace, sans être soumise à aucune catégorie, produire la matière de nos intuitions sensibles : mais pareille notion n'existe pas chez Kant ; chaque passage de la *Critique,* où elle paraît intervenir, s'explique par une accommodation à la manière de parler du lecteur dogmatique. Beck oriente donc la philosophie de Kant vers un pur phénoménisme.

C'est l'idée mère de la logique transcendantale que Bardili conteste dans son *Précis de logique, purifié des erreurs de la logique antérieure, particulièrement de celle de Kant* (1800). On sait que, pour Kant, la logique pure, fondée sur le principe de $_{\text{p.569}}$ contradiction, ne comporte que

des jugements analytiques, qui n’étendent pas nos connaissances et ne déterminent pas le réel : d’où la nécessité d’une logique transcendantale concernant la connaissance a *priori* des objets. Bardili veut au contraire que la logique pose par elle-même l’objet réel. La pensée logique est toute dans le principe d’identité A= A, qui ne pose que l’unité pure et vide d’une pensée qui se répète à l’infini : comment pourrait-il en naître une dualité, et, avec la dualité, la variété multiple des objets ? La réponse de Bardili consiste à considérer la fonction unifiante comme de même nature que l’unité ; et il retrouve ainsi la vieille thèse néoplatonicienne de l’unité cause de l’être. Or, pour exercer cette fonction unifiante, il faut que l’unité pose hors d’elle-même une matière qui est diversité pure, simple extériorité et pluralité, en un mot une limite qu’elle se pose à elle-même comme condition de sa détermination. En somme, en donnant à l’unité la fonction que Kant donne au *je pense*, il fait de l’idéalisme critique une sorte de réalisme rationnel.

Tous ces commentaires ou ces critiques viennent de philosophes qui veulent modifier ou remplacer le kantisme, mais dans une ligne de pensée analogue. Il en est bien autrement de la *Métacritique* (1799) et de la *Calligone* (1800) de Herder. Kant, l’ancien maître de Herder, avait été peu favorable à ses *Idées sur la philosophie de l’histoire,* qu’il critique assez vivement en 1784, dans le *Journal universel de la littérature* ; puis, en 1788, dans un article *Sur le début de l’histoire* : peu de pensées pouvaient lui être plus antipathiques, à cause de la manière dont Herder dissout l’homme dans la nature, tandis que, pour lui, l’œuvre morale est une œuvre de liberté, à laquelle la nature ne participe pas ; l’appel de Herder à la transcendance, l’idée que la raison, cette possession humaine, est introduite dans l’histoire par l’influence d’êtres supérieurs, ne le choquaient pas moins. Lorsque Fichte, se donnant comme disciple de Kant, déclare que, bientôt, la seule religion sera la raison,

Herder comprit la portée des attaques de Kant, et il écrivit ces deux ouvrages, l'un contre p.570 la *Critique de la raison pure,* l'autre contre la *Critique du jugement.* Herder a, pour l'unité et la continuité dans les choses, une sensibilité qui est sans cesse choquée par les divisions, les séparations qu'y introduit Kant. « Une scission dans la nature humaine, la division entre les facultés de connaître, la division de la nature totale, la division dans la raison elle-même », ces titres des derniers chapitres de la *Métacritique* donnent le ton de toute l'œuvre. A vrai dire, la scission entre la sensibilité et l'entendement, entre le phénomène et la chose en soi, entre la raison théorique et la raison pratique heurte non seulement Herder mais bien d'autres ; et il ne sera plus question dans la métaphysique postkantienne que de dépasser le kantisme, en rétablissant l'unité de l'esprit rompue par la Critique.

Bibliographie



III

LE

DIX-NEUVIÈME

SIÈCLE

—

PÉRIODE DES SYSTÈMES

(1800-1850)

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRES GÉNÉRAUX

@

p.573 Depuis 1800 jusqu'à nos jours, on peut distinguer trois grandes périodes assez bien délimitées : de 1800 à 1850, une extraordinaire floraison de doctrines amples et constructives, qui prétendent révéler le secret de la nature et de l'histoire et faire connaître à l'homme la loi de sa destinée, individuelle et sociale ; les doctrines catholiques que de Maistre et de Bonald construisent en réaction contre le XVIIIe siècle, la psychologie de Maine de Biran qui s'achève en des vues religieuses, les grandes métaphysiques allemandes postkantiennes, celles de Fichte, de Schelling, de Hegel dont le spiritualisme de Victor Cousin est une imitation, les doctrines sociales des Saint-Simoniens, de Comte et de Fourier ont toutes en commun ce caractère d'annonce prophétique ou de révélation. De 1850 à 1890 environ, il y a au contraire un renouveau d'esprit critique et d'analyse qui se manifeste par la remise en honneur de la pensée de Kant ou de Condillac ; la philologie pure chasse la philosophie de l'histoire ; la critique se substitue à la métaphysique ; la physique et la chimie évincent la philosophie de la nature ; la politique pratique, économique et sociale, remplace le prophétisme ; c'est l'époque de Renan et de Max Müller, de Taine, de Renouvier, de Cournot et des néokantiens, du socialisme marxiste ; et les doctrines favorites de l'époque sont le darvinisme et l'évolutionnisme de Spencer, dont le caractère mécaniste rappelle les idées du XVIIIe siècle. Enfin, vers 1890, s'ouvre une nouvelle période ; d'une manière générale, la réalité des p.574 valeurs spirituelles paraît alors s'opposer aux résultats

philosophiques que l'on avait cru pouvoir tirer des sciences ; l'analyse des conditions de la connaissance scientifique (critique des sciences) fait voir la portée limitée de ces résultats ; on cherche des moyens d'accès vers ces réalités spirituelles que la période précédente considérait comme illusoires ou inaccessibles ; non pas certes avec l'assurance des générations romantiques, qui se traduisait en vastes doctrines, mais avec une inquiétude qui donne naissance aux mouvements de pensée les plus divers et même les plus opposés.

Ce qui a changé, au début du XIXe siècle, c'est la perspective sous laquelle l'homme s'apparaît à lui-même : dans sa *Philosophie de l'Histoire*, il n'est rien qui soit plus antipathique à Hegel que la distinction faite par Rousseau entre l'état de nature et l'état social, comme si l'on pouvait saisir une essence de l'homme, immédiate, absolue, à laquelle s'ajouteraient, par après, les mœurs ; l'être humain ne se définit que chargé d'histoire, et l'on n'atteindra pas l'humanité par une abstraction qui la dépouille de tout son acquis, mais au contraire par la loi même de cette acquisition qui la fait peu à peu ce qu'elle est. Ce trait de la pensée hégélienne est universel à cette époque : toute connaissance est médiate ; elle n'a lieu qu'en réfléchissant le devenir qui l'a produit. Une pareille vue pose à nouveau tous les problèmes philosophiques ; pour Maine de Biran, l'étude du moi ne sera pas la constatation d'une réalité toute faite, mais la reproduction de l'acte par lequel il se fait ; d'une manière plus générale, on n'étudiera ni la nature ni l'homme, indépendamment de leur devenir ; ils ne sont réels, substantiels que grâce à la suite des états par où ils ont passé.

Il est visible qu'il y a là, à voir les choses en gros, une diminution du goût et de la puissance d'analyse qui avaient marqué le XVIIIe siècle ; dès la fin du XVIIIe siècle, on

remarque chez Rousseau et chez beaucoup d'illuministes cette sorte de fatigue de l'intelligence qui décompose ; on fait appel à des moyens p.575 d'investigation qui la dépassent, à la foi, à l'instinct, à la conscience, au sentiment, à l'intuition intellectuelle, à l'intuition du devenir historique. Pour comprendre l'unité réelle de ce vaste mouvement, dont les représentants s'ignorent bien souvent les uns les autres, il faut insister sur la connexité entre le renouveau de la *philosophie religieuse* et la *portée métaphysique que l'on attribue à l'histoire :* j'ai eu déjà l'occasion de remarquer que le dogme chrétien contient une vue essentiellement historique de l'Univers, en ce sens qu'il marque dans le cours du temps des points critiques qui transforment foncièrement le sens de la destinée humaine, création, chute, rédemption, résurrection ; autour de ces dogmes se sont formées de bonne heure des apocalypses, des révélations concernant le règne des fins ; beaucoup d'hérésies du Moyen âge et de la Réforme, à tendances sociales, sur le règne de l'Esprit s'y rattachent : histoire profonde, intérieure, connue seulement par la révélation et par la foi, et qui dépasse les moyens humains de contrôle. Cette sorte de vue historique de la nature humaine peut s'envisager naturellement sous deux faces : d'une part on peut y voir que la destinée individuelle et sociale de l'homme a sa raison mystérieuse dans un devenir historique qui dépasse son intelligence ; et c'est là le point de vue de de Maistre et des traditionalistes qui reviennent de l'*Essai sur les mœurs* au *Discours sur d'histoire universelle* ; d'autre part, on peut mettre l'action sur les transformations profondes qu'a subies l'homme et sur les promesses d'avenir qui nous sont données ; il y a là comme un cadre qui peut servir de soutien à une histoire et à des prédictions qui se donneront comme entièrement positives et qui rejoindront, mais avec un accent messianique combien nouveau, les thèses rationalistes du XVIII[e] siècle sur le progrès, se

distinguant en effet essentiellement de celles-ci parce qu'elles admettent toutes, comme l'Apocalypse, un état final où reposera l'humanité. Dans ce second aspect du dogme chrétien, nous avons toutes sortes de nuances, depuis les doctrines qui p.576 pensent lui être le plus intimement fidèles, comme : celles de Ballanche, de Schelling ou de Hegel, jusqu'à celles qui s'en écartent sciemment tout en en gardant l'inspiration générale et la notion d'un devenir effectif, comme celles de Saint-Simon, de Fourier ou d'Auguste Comte.

Ainsi, à cette époque, le sens de l'histoire et du développement, qui transforme tous les problèmes philosophiques, est lié à une foi en un ressort mystérieux de l'histoire, ressort transcendant à la réflexion humaine, lois de réparation de de Maistre, de l'Esprit qui se réalise de Hegel, ou de l'humanité de Comte. Les historiens eux-mêmes, comme Michelet ou E. Quinet, considèrent comme leur tâche d'atteindre ces forces mystérieuses et incoercibles ; et c'est de cette époque surtout que date le sentiment de la nationalité ou de la race comme forces, directrices des événements, forces que chacun retrouve en lui-même comme constituant sa propre essence. L'histoire devient une foi plus qu'une science, une source d'énergie plus qu'une curiosité ; un Hegel ou un Comte ont vite fait d'écarter comme n'appartenant pas à l'histoire tous les événements qui ne rentrent pas dans la ligne de développement telle qu'ils la conçoivent, par exemple la préhistoire ou les empires d'Extrême-Orient.

Aux doctrines qui réalisent les forces historiques, telles que « l'esprit du peuple », la nation, la race, l'humanité, correspond une philosophie de la nature qui voit dans la nature et les forces naturelles une réalité stable et permanente ; là encore on oppose l'unité à la dispersion, le dynamisme au mécanisme et à l'atomisme, mais encore un

dynamisme d'une espèce particulière, très différent de ce que l'on désigne sous ce nom chez Leibniz ou chez Newton, chez qui les forces sont soumises au calcul ; il s'agit d'un réservoir immense où les êtres de la nature puisent de quoi maintenir leur éternelle jeunesse, âme de l'univers ou vouloir-vivre, en tout cas une entité d'ordre biologique qui fait du dynamisme un véritable vitalisme, analogue à celui de la Renaissance.

p.577 Méfiance envers les combinaisons réfléchies de l'intelligence humaine, confiance en des réalités mystérieuses qui la dépassent, tels sont les traits dominants de l'époque. Confiance qui ne va pas sans des doutes, sans le sentiment plus ou moins sincèrement douloureux, du contraste entre l'impuissance humaine et la hauteur de ce qu'il faudrait atteindre. Il y a, en face des enthousiastes et des messies, les cœurs brisés, les « enfants du siècle », les désespérés, un Sénancour, un Musset, un Vigny, dont la pensée, sans cesse frôlant la philosophie, devait lui être comme un avertissement continuel de la difficulté de sa tâche. Déjà, Sénancour trouvait la cause de son perpétuel ennui dans « l'opposition entre ce qu'on imagine et ce qu'on éprouve, entre la faiblesse de ce qui s'offre habituellement et l'étendue de ce qu'on se sera proposé [148] » ; le vrai mal de Sénancour, c'est la faiblesse de la volonté, incapable d'adhésion ferme. « Croire a-t-il jamais dépendu de la volonté ? » objecte-t-il à l'argument du pari de Pascal ; par nonchalance, il se laisse séduire par les systèmes opposés : « Il n'y a point là de contradiction, écrit-il en réponse à un reproche ; je ne vous les donne que comme des hypothèses ; non seulement je ne les admets pas tous les deux, mais je n'admets positivement ni l'un ni l'autre, et je ne prétends pas connaître ce que l'homme ne connaît point. » Il arrive à une sorte de stoïcisme, bien proche du désespoir, qui sauf l'accent est voisin de celui d'Alfred de Vigny.

Si les exigences de la pensée d'alors ont pour contrepartie le désespoir et le renoncement, elles permettent aussi le développement de l'illuminisme, du charlatanisme, de tout le faux enthousiasme : cette époque voit en foule vendeurs de panacée sociale, génies méconnus, convertis qui confessent très haut leur foi ; ce sont là des ombres qu'il ne convient pas de passer sous silence. Après Obermann, l'être à volonté faible, vient Julien Sorel, l'ambitieux hypocrite, le plébéien à la volonté forte, qui p.578 arrive à jouer la croyance en surveillant jusqu'aux moindres gestes de sa physionomie.

Tout ici se tient : l'orgueil messianique des inventeurs de systèmes, la ferveur du traditionaliste, le désespoir de l'homme incapable de croire, la réclame autour de fois nouvelles, la volonté d'être toujours au-dessus ou au-dessous de l'intelligence, dans la région de l'âme et de l'intuition ; c'est cet ensemble de sentiments violents et contrastants, à sincérité souvent suspecte, que l'on peut appeler le romantisme, mouvement d'ensemble qu'on aurait tort de prendre pour une théorie littéraire ; car il affecte toutes les directions de la pensée et du sentiment, et le mouvement philosophique du temps, avec son ardeur sombre et concentrée, avec le sentiment de son importance sociale foncière, avec la lourdeur de ses systèmes, serait bien inexplicable sans lui. Nous voyons, dans l'accès de romantisme qui sévit alors, non pas un phénomène morbide, mais un exemple particulièrement net de cette loi d'oscillation dans l'évolution de la pensée que M. Cazamian a signalée à propos de l'histoire de la littérature anglaise : quand la réflexion, l'analyse critique ont été les facultés dominantes d'une époque, l'époque suivante marque sa prédilection pour le sentiment, l'intuition immédiate, le goût de l'action et du rêve, l'aspiration à la synthèse universelle. Le sentiment, le rêve, l'action, ce sont les sources où Goethe montre Faust rajeunissant son âme desséchée par le savoir ;

l'art magique qui se rend capable, en atteignant les puissances suprêmes de la nature, les Mères, d'opérer toutes les transmutations remplace, dans l'imagination du poète, un savoir mort qui reste à la surface ; l'on sait comment, dans ses deux drames successifs, apparaissent toutes les tendances de l'époque, stylisées et dépouillées de leur médiocrité.

A tendances nouvelles, formes littéraires nouvelles ; la légèreté ailée de Diderot, le style dépouillé de Voltaire, la recherche de la concision et de la clarté dans tant d'œuvres destinées à un large public, tout cela paraît signe d'esprit p.579 superficiel. Les bons écrivains, Chateaubriand ou Goethe, ne se trouvent plus, à moins d'exception, chez les philosophes ; à ce moment, la philosophie perd ce ton de bonne compagnie, ce dédain de la technique apparente qu'elle avait acquis depuis le XVIe siècle, surtout sous l'influence française. La gêne, l'effort, le gourmé et le convenu ont remplacé l'aisance et le naturel ; que l'on considère la contrainte perpétuelle de Maine de Biran, à qui il semble que sa pensée va sans cesse échapper, la rhétorique de Victor Cousin issue, par l'enseignement de l'Université impériale, des déclamations révolutionnaires, et, par-dessus tout, le ton prophétique et apocalyptique si fréquent depuis Novalis jusqu'à Auguste Comte chez tous les auteurs de panacée sociale, de réforme morale ou de philosophie de l'histoire ; tandis que Voltaire, Diderot, Rousseau ont, par leurs œuvres, créé une atmosphère pour des événements qu'ils ne prévoyaient nullement, nos philosophes au contraire annoncent avec assurance des événements qui ne sont jamais arrivés, et ils n'exercent en général, avec leurs doctrines massives, qu'une influence immédiate assez faible ou du moins peu étendue. C'est que, partout, l'idée d'un fatum historique, d'une loi immanente qui se joue des résistances, a remplacé la foi dans l'initiative

raisonnable et réfléchie des volontés humaines ; ce fatum, chacun, de Bonald ou de Maistre, comme Auguste Comte, Saint-Simon ou Fourier, croit l'avoir découvert ; il ne leur reste qu'à annoncer leur découverte : aussi contrairement aux philosophes du XVIII[e] siècle sont-ils souvent des spéculatifs plus que des hommes d'action, des penseurs de cabinet plus que des publicistes ou des pamphlétaires.



CHAPITRE II

LE MOUVEMENT TRADITIONALISTE

I. — TRAITS GÉNÉRAUX

@

p.580 L'expérience révolutionnaire, qui avait enchanté la vieillesse de Kant par l'exemple d'un grand peuple qui se choisissait lui-même sa constitution, apparaît au début du XIXe siècle comme une œuvre purement destructrice, critique, incapable de rien créer ; l'essentiel de la Révolution, c'était, pour Kant, la Constituante, le peuple qui se créait librement des lois ; pour Auguste Comte, ce n'est pas la Constituante, avec son vain effort pour adapter en France la constitution anglaise qui ne correspondait pas à ses besoins, c'est la Convention, et non pas même celle de Robespierre qui a entrepris d'absurdes restaurations religieuses, mais celle de Danton, la dictature qui, en pleine conscience de son rôle provisoire, a détruit tout vestige du passé politique. Cette idée du caractère purement négatif de la révolution, suivant d'ailleurs toutes les négations de la philosophie du XVIIIe siècle, est le postulat commun de presque toutes les philosophies jusqu'en 1848 : toutes se donnent pour mission de chercher un principe positif, constructeur, capable de refaire une société solide. Pour toutes aussi, et par les conditions mêmes du problème, ce principe doit être une réalité indépendante de l'arbitraire humain et de la volonté réfléchie ; il ne s'agit donc pas de le créer et de le faire naître, mais de le découvrir et de l'annoncer. Toutes les erreurs imputées à la pensée du XVIIIe

siècle et à la Révolution viennent d'une même source, p.581 de cette fausse croyance que les principes, soit intellectuels, soit politiques, sont d'institution humaine et peuvent être construits à partir d'un fait élémentaire tel que la sensation ou les besoins : ces principes sont, au contraire, rebelles à l'analyse et transcendent le chétif pouvoir de la raison humaine.

II. — JOSEPH DE MAISTRE

@

Le plus ardent ennemi de la Révolution est Joseph de Maistre (1753-1821), qui fut ambassadeur de Savoie à Pétersbourg de 1803 à 1817 ; ses écrits sont presque tous posthumes. La pensée de de Maistre se forme au milieu des groupes illuministes de Lyon que nous avons décrits précédemment ; la sympathie de ces groupes pour le catholicisme aboutit, chez lui, vers 1810, à la théocratie du livre *Du Pape* ; mais ses premières ardeurs illuministes ne l'ont jamais complètement abandonné, et tandis que les deux autres représentants en France de la pensée chrétienne, Chateaubriand et de Bonald, se montrent hostiles au mouvement martiniste, la doctrine de de Maistre a pu être définie une transposition des croyances occultes en croyances chrétiennes [149].

« Ah ! que les sciences naturelles ont coûté cher à l'homme », s'écrie-t-il dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821) [150] ; elles lui ont coûté la négation du surnaturel, et, avec elle, celle de toute vie religieuse, qui n'est que la communication de l'homme avec la sphère supérieure à l'humanité.

Les auteurs de cette pensée du XVIII[e] siècle, qui a fait tant de mal, c'est Bacon et Locke, et c'est à eux que s'en prend surtout de Maistre, par delà Voltaire et Diderot. Contre leur empirisme, il reprend, comme de Bonald, l'innéisme cartésien : mais il p.582 convient de voir avec quelque détail la manière dont il le comprend et le réintroduit.

Il peut paraître paradoxal, mais il est vrai de dire que cet ardent adversaire des « philosophes » a, de la science et de l'univers physiques, une conception qui semble empruntée à Voltaire. Cette conception a deux traits essentiels : la fixité des espèces et le caractère inexplicable des faits ultimes, tels que l'élasticité et la gravitation. De Maistre les adopte et en tire habilement parti. Chaque espèce garde la place ou le domaine qu'elle occupe dans l'Univers ; « chaque être actif exerce son action dans le cercle qui lui est tracé sans pouvoir jamais en sortir » (*Soirées, I, 286* ['358']). Pareille vérité a comme conséquence nécessaire l'innéisme, à condition (et c'est une confusion que commet plus ou moins sciemment J. de Maistre) de confondre l'innéité des idées avec celle de l'instinct ; car la thèse de la fixité des espèces est liée à l'instinct également fixe ; si l'espèce humaine doit avoir, elle aussi, un « ordre relatif à une classe d'êtres », il faut que l'intelligence, qui est sa caractéristique, possède une sorte d'instinct dans les idées innées (*Soirées,* I, 40 sq.).

Mais cette fixité des espèces et cette notion des domaines séparés ont bien d'autres conséquences, qui se relient à celles de l'incompréhensibilité des causes. La bête a son domaine, et elle ne comprend rien à celui de l'homme ; tout au plus l'instinct est-il « asymptote de la raison ». Notre raison ne peut-elle pas être, et son tour, asymptote d'un esprit supérieur qui serait à nous comme nous sommes aux animaux ? Il y aurait ainsi inclusion d'un ordre dans un autre, qui reste mystérieux pour le précédent. Mais l'action de l'ordre supérieur dans l'ordre inférieur est possible, si

bien que tels phénomènes de l'ordre inférieur, inexplicables par les lois qui lui sont propres, pourraient être dus à cette action ; de Maistre songe ici non seulement aux miracles mais à ces faits ultimes, gravitation, élasticité, dont la cause nous échappe entièrement ; plus exactement, et selon un très vieux procédé d'apologétique, que l'on trouve déjà chez p.583 Philon d'Alexandrie, il assimile ces forces à l'action miraculeuse ; c'est en un sens l'esprit de l'occasionnalisme malebranchien. « Il n'y a point de causes dans la matière, et il n'y a que les hommes religieux qui puissent et qui veulent en sortir » (*Soirées*, II, 228 ['258']). Mais c'est le malebranchisme, moins la sévère idée de l'ordre, qui gouverne Dieu même ; et la doctrine nous laisse entrevoir non pas une action divine rationnelle, mais une action mystérieuse, complètement impénétrable à la raison humaine et tout à fait arbitraire pour elle ; tout de Maistre est dans cette conséquence : la prière peut être aussi efficace contre la foudre que le paratonnerre ; grâce à la combinaison des causes secondes avec l'action supérieure, le champ du possible n'est pas limité par la considération des causes naturelles ; c'est la porte ouverte à toutes les fantaisies : songe prophétique, action mystérieuse des nombres. L'illuminisme ne trouve chez de Maistre qu'un obstacle, qui n'est pas dans la raison mais dans la crainte d'atteindre, par le caractère individuel des inspirations, le principe de la hiérarchie sacerdotale ; l'illuminisme, utile en pays protestant, peut être dangereux en pays catholique.

On voit comment l'agnosticisme dérivé de Newton et dont nous avons déjà montré le caractère ambigu, rend possible la violente réaction de de Maistre contre les philosophes ; en insistant sur le caractère rationnel de l'action divine, Leibniz ou Malebranche risquaient de conduire au déisme et au naturalisme, qui remplacent la personne de Dieu par des lois rationnelles ; c'est à tout ce mouvement que résiste de Maistre ; la justice de Dieu n'a rien de la nôtre, ni sa

providence de la prudence humaine. La justice de l'homme a pour principe la responsabilité du coupable, et celle de Dieu, inversement, la réversibilité des fautes du coupable sur l'innocent ; l'action typique de la justice divine est le sacrifice du Christ où l'on voit un innocent payer pour la coupable humanité ; ce rachat par le sang est le principe mystérieux de la pratique des sacrifices, qui est commune à tant de religions ; mais il explique aussi les guerres p.584 incessantes ; il donne enfin le véritable secret de la Révolution française, où tant de victimes innocentes ont péri pour des fautes qui ne sont pas les leurs ; le bourreau et le soldat sont les ministres de la divinité. Tous les faits que la théodicée rationaliste avait tant de peine à interpréter se trouvent être l'expression directe d'une justice à nos yeux seuls déraisonnable.

Toute la philosophie politique du XVIIIe siècle est une œuvre de prudence humaine ; elle cherche, par le contrat social, une construction rationnelle de la société ; or l'expérience montre que les constitutions qui réussissent, ce sont celles où le choix et la délibération ont le moins de part, celles qui, selon les vues humaines, prêtent le plus à l'arbitraire et au hasard, telles que la monarchie héréditaire, tandis que la démocratie, cette œuvre de la raison humaine, n'aboutit qu'à des échecs [151]. Les philosophes n'ont pas tenu compte de la perversion de l'homme : « L'homme, juste dans son intelligence et pervers dans sa volonté, doit être gouverné... L'homme étant donc nécessairement associé et nécessairement gouverné, sa volonté n'est pour rien dans l'établissement d'un gouvernement [152]. »

III. — LOUIS DE BONALD

@

Louis de Bonald (1754-1840), qui fut pair sous la Restauration, a cherché à systématiser le traditionalisme. Pour attaquer l'esprit révolutionnaire, il en construit d'abord une notion cohérente ; il montre la logique interne de l'hérésie avant de la condamner ; il a cherché à faire saisir le lien entre le principe de la souveraineté populaire et les thèses favorites de la philosophie du XVIII[e] siècle : athéisme, éternité de la matière, empirisme, théorie du langage comme convention arbitraire, négation de l'idée générale : il y aurait là, d'après lui, un p.585 faisceau doctrinal parfaitement lié et dont on ne peut, retirer une affirmation sans faire tomber toutes les autres.

Cette sorte de bloc révolutionnaire, dont l'idée a eu tant d'influence sur la pensée du XIX[e] siècle, paraît bien être une invention de Bonald. Le dogme de la souveraineté populaire, nous dit-il, implique l'athéisme ; car l'athéisme place le pouvoir suprême sur les hommes dans les hommes mêmes qu'il doit contenir et « veut que la digue naisse du torrent ». Les deux opinions de la souveraineté du peuple et de l'éternité de la matière naissent d'ailleurs d'une même source : la prévalence de l'imagination sur la raison, l'incapacité des hommes qui ne se figurent rien autre dans l'Univers que des images de mers, de volcans, d'astres, de feu, et d'ans la société que des images d'assemblées, d'orateurs, « faibles esprits qui ne peuvent penser que des images, qui ne penseraient plus si ces représentations intérieures leur manquaient ».Les mêmes veulent que le langage ne soit qu'un signe de la pensée et que la valeur de ce signe, arbitrairement inventée, dépende d'une convention : car dire que l'homme est inventeur du langage, c'est dire qu'« il a fait sa pensée, il a fait sa loi, il a fait la société, il a tout fait, il peut tout détruire ».

Pour de Bonald, cet ensemble philosophique se rattache à l'hérésie protestante. Dire avec Luther que « la raison des

hommes n'a pas besoin d'autorité visible pour régler sa croyance religieuse », cela revient à dire avec Jurieu que « l'autorité des hommes n'a pas besoin d'avoir raison pour valider leurs actes politiques ». Et, sous-jacente à ce qu'il serait bien près d'appeler l'hérésie révolutionnaire, il y a la corruption morale qui l'explique. L'idée de la souveraineté du peuple devait naître « dans un siècle d'agio, et chez des esprits que la cupidité a dirigés tous vers des spéculations mercantiles. On a joué sur les mots et comparé la société politique, société nécessaire, à une société de commerce qui n'est qu'une association contingente et volontaire. »

p.586 Voilà l'hérésie dûment construite : à la base la concupiscence, ait sommet l'orgueil, qui déclare la nature et l'homme indépendants de Dieu : hérésie qui a donné sa mesure, puisqu'elle explique la Révolution française, et que l'on peut juger à ses fruits ; « le tour du monde social est fait » [153] ; car, après l'expérience de la souveraineté populaire, on en revient (Bonald écrit en 1802) à l'autorité et à la religion. Cette épreuve aura appris aux hommes que « livrés à eux-mêmes, ils n'auraient jamais consenti à se placer dans un état qui exige le sacrifice de leurs passions personnelles » [154] ; le Contrat social, tel que l'a entendu Rousseau, est une impossibilité morale et les passions destructives ne peuvent être réformées que par un pouvoir social qui est extérieur et supérieur aux individus. Elle enseigne encore que la souveraineté populaire aboutit à l'obéissance passive (*Législation primitive,* II, 110) ; la même école qui réclame, au nom du peuple, la résistance active au pouvoir social, exige l'obéissance absolue à ce qu'elle considère comme le souverain ; la dictature de Robespierre dérive du principe du protestant Jurieu : le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes politiques ; à quoi Bossuet répondait déjà que Dieu même a besoin d'avoir raison ! Nulle démocratie n'a jamais été stable ; le système électif a perdu la Pologne ; quant à la

Suisse et à la Hollande, leurs gouvernements populaires « avaient en France et en Allemagne le pouvoir qui les conservait et la chute de ces gouvernements a entraîné leur dissolution » (*Essai analytique,* etc., p. 213 [‘180’]).

La philosophie sociale de de Bonald (d’où dépend sa philosophie tout entière) est une réflexion critique sur cette expérience ; en un sens elle continue la philosophie du siècle précédent ; Rousseau, ayant. déterminé a *priori* les caractères de la souveraineté (indivisibilité, unité, fixité), a cru démontrer qu’ils se réunissaient dans le peuple considéré en corps ; de Bonald p.587 admet tous ces caractères ; c’est pour démontrer, il est vrai, qu’ils ne peuvent résider dans le peuple ; mais la nécessité d’un souverain lui est bien un postulat commun avec Rousseau ; ce qu’on a appelé le réalisme social de de Bonald n’est que cela : l’exigence d’un principe de la société qui existe en dehors des individus et leur survit. Et la question se pose à lui comme à Rousseau : où réside la souveraineté ? Au peuple, il substitue Dieu : « La loi est la volonté de Dieu selon les uns, la volonté des hommes selon les autres » (*Essai analytique,* p. 115 [‘96’]). La théocratie remplace la démocratie, parce que le theos a en effet les caractères que paraît avoir le demos : une volonté constante, raisonnable et fixe.

D’une manière générale, la philosophie de de Bonald consiste à réaliser, comme transcendante, chacune des puissances immanentes qu’admettait en général le siècle passé : « La philosophie moderne, écrit-il, confond dans l’homme l’esprit avec les organes ; dans la société le souverain avec les sujets ; dans l’univers Dieu même avec la nature, et elle détruit tout ordre général et particulier, en ôtant tout pouvoir réel à l’homme sur lui-même, aux chefs des États sur les peuples, à Dieu même sur l’univers » (*Législation primitive,* II, 35 [‘22’]) ; l’intelligence réduite aux

signes conventionnels du langage, la souveraineté attribuée au peuple, la réalité ultime placée dans la matière, voilà les trois dogmes auxquels de Bonald oppose une intelligence supérieure au langage, un souverain au-dessus du peuple, un Dieu créateur de la nature. Sa doctrine met les idées intellectuelles autant au-dessus de la pensée, et le souverain autant au-dessus du peuple que le christianisme met Dieu au-dessus de l'Univers.

Mais comme Dieu a créé la nature par l'intermédiaire de son Verbe, la transcendance des idées exige un intermédiaire qui les exprime à l'esprit. ; et de même, la transcendance du souverain qui est Dieu suppose entre lui et le peuple un interprète qui est le pouvoir politique, tenant de Dieu son autorité, comme le langage ne peut avoir que d'un auteur divin sa puissance p.588 d'expression. Une théorie des intermédiaires, dont le christianisme est la plus haute forme, revient dore dès que l'on substitue transcendance à immanence, et c'est elle qui fait l'unité et le principe des deux thèses maîtresses de la doctrine, la théorie du langage et la théorie du pouvoir politique.

Le langage est l'instrument par lequel Dieu révèle les idées éternelles et se révèle lui-même à l'esprit humain ; le langage est donc d'origine divine. Pour bien saisine sens de cette célèbre thèse, il faut se souvenir que la théorie bonaldienne de l'intelligence se rattache, par l'intermédiaire de Gerdil, à Malebranche, le philosophe de prédilection de de Bonald qui le cite souvent : il y a entre les êtres des rapports nécessaires, rapports mathématiques et rapports de perfection, qui constituent un ordre immuable, fondé sur la nature de Dieu ; la loi exprime ces rapports. D'autre part de Bonald est au fond resté très attaché à cette thèse condillacienne que l'esprit ne peut pas connaître l'idée autrement que par sa formule verbale ; ce qu'il reproche à Condillac, c'est d'avoir fait du mot seulement le *signe* de la

pensée ; le *signe* est quelque chose de facultatif, d'arbitraire ; qui peut être le même pour des états mentaux opposés l'un à l'autre, et qui par conséquent ne réveillera l'idée chez le témoin que moyennant une convention ; le mot est non pas le signe, mais *l'expression* de l'idée, et c'est pourquoi il suggère la même pensée à tous les témoins et ne peut lui-même rendre qu'une seule pensée. De plus le signe, chez Condillac, crée l'idée elle-même, parce que Condillac n'a pas admis d'autres idées que des idées abstraites, c'est-à-dire des idées collectives, telles que celle de blancheur qui exprime la collection des corps blancs, considérés sous l'aspect d'un certain accident ; supprimez le signe ; cette collection qui n'existait que dans l'esprit et par la vertu du signe disparaît ; Condillac n'a pas connu les idées générales, celle de l'ordre par exemple, qui expriment une essence simple et une, et qui sont à la collection « comme le général d'armée est à l'armée » ; à ces idées, il faut non pas un signe, mais une p.589 expression. Le langage est à l'intelligence comme la lumière aux objets qui sont dans un endroit obscur mais qui nous restent inconnus tant qu'ils ne sont pas éclairés : « La parole, écrit-il en se souvenant des premiers versets de la *Genèse,* porte la lumière dans les ténèbres et appelle, pour ainsi dire, chaque idée qui répond ; comme les étoiles dans Job, me voilà » (*Législation primitive*, III, p. 163 ['146']).

Ainsi toute notre intelligence dépend d'une tradition sociale qui s'exprime par le langage. Du malebranchien Gerdil, de Bonald admet cette thèse que l'instruction ne fait qu'éclairer les idées que l'esprit, possédait déjà ; ces idées lui restent donc inconnues « jusqu'à ce qu'il ait reçu de la société avec l'être semblable à lui cette expression qu'une tradition ou parole héréditaire conserve dans les familles et qu'une écriture impérissable conserve chez les nations » (*Législation*, III, 198 ['184']) : tradition qui remonte à une révélation primitive de Dieu ; comment en effet le langage

aurait-il été inventé, puisque l'inventeur ne se serait pas entendu ? Il est donc nécessaire que « l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée » ; l'esprit va des mots aux idées, des mots qui lui sont transmis par la société aux idées qu'il a en lui-même ; le langage, donné par Dieu et gardé par la société, s'interpose, comme une condition d'accès à la vie intellectuelle, entre l'homme et les idées.

Le système de Bonald est une synthèse entre Malebranche qui lui otiscigne l'universalité et la nécessité des, idées, et Condillac qui fait du langage une condition *sine qua non* de l'acte d'intelligence ; synthèse étrange, puisque ses éléments sont contradictoires ; le premier élément suppose, de l'idée, une connaissance directe et intuitive que le second exclut : synthèse très caractéristique de la doctrine, qui consiste toujours à insérer entre les réalités primordiales et l'individu un Verbe, dont l'indispensable fonction est de conduire l'esprit jusqu'à ces réalités.

Comme le langage est l'intermédiaire entre les idées et l'esprit, le pouvoir légitime est l'intermédiaire entre le souverain, p.590 qui est Dieu, et le peuple. L'homme-dieu de la religion est comme le modèle du pouvoir politique, médiateur entre Dieu et les hommes : dans toute société qui ne rend point un culte à l'homme-dieu, existent oppression légale, esclavage, condition inférieure des femmes, exposition des enfants (*Essai*, p. 102 ['86']) ; dans tout pays qui n'a pas de pouvoir légitime, en particulier dans les démocraties d'origine protestante, c'est la dictature, l'absolutisme d'une autorité qui demeure maîtresse des actes qu'elle impose et qui, comme le dit Jurieu, n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes politiques (*Législation*, 110).

L'autorité sociale légitime est plus humaine. Il faut se souvenir que, avant la Révolution, la royauté française était considérée traditionnellement (notamment par Voltaire) comme le soutien du peuple contre l'oppression ou l'arbitraire ; cette tradition passe tout entière chez de Bonald ; la fixation du pouvoir dans une famille lui paraît être la condition d'un progrès continu et invariable, tel que celui de la monarchie de France qu'il oppose à « l'extravagance et à la faiblesse de la démocratie de Danton et de Marat ». La famille est d'ailleurs la « société naturelle » dont la constitution, fixe et inaltérable, est le modèle de la société civile ; elle comprend essentiellement trois personnes, dont la première, le père, correspond à la cause ou au pouvoir ; la seconde, la mère, au moyen ou au ministre ; la troisième, l'enfant, à l'effet ou au sujet. C'est cette trinité (dont il faut chercher l'archétype en Dieu) qui se reproduit dans l'État bien constitué, où le ministère politique, émané de Dieu, est héréditaire dans une famille.

Ainsi, selon la tradition augustinienne reprise par les illuministes, de Bonald poursuit le symbolisme trinitaire à travers la vie sociale comme à travers la vie intellectuelle. A la faveur de ce symbolisme s'introduisent les thèses maîtresses de Rousseau et de Condillac, un pouvoir fixe comme base de la société, le langage comme condition de la pensée ; mais elles sont p.591 transposées par son supranaturalisme qui fait du langage et du pouvoir l'organe d'une réalité transcendante.

IV. — BENJAMIN CONSTANT

@

Benjamin Constant est, lui aussi, un ennemi du XVIIIe siècle, de ces philosophes qui trouvaient du plaisir à ne rien laisser qui fût exempt de ridicule, à tout avilir, qui « n'écrivaient que pour encourager à l'égoïsme et à l'avilissement la génération qui devait les suivre » (*Journal intime,* p. 87). Il a aussi quelque mépris du public qui a fait leur succès : « La nation française est assurément la moins faite pour recevoir des idées nouvelles ; elle veut des choses reçues qu'elle puisse commodément affirmer sans les avoir examinées » (p. 98). C'est le jugement d'un homme qui a connu, avec Mme de Staël, la profondeur de l'âme allemande. L'attitude irréligieuse blesse moins son intelligence que sa sensibilité : « Il y a dans l'irréligion, écrit-il, quelque chose de grossier et d'usé qui me répugne » (p. 103). Cette protestation du sentiment est si forte qu'elle le fait renoncer à pousser jusqu'au bout ses considérations sur le développement historique du théisme, « ce qu'il n'aurait pu sans faire de son livre un ouvrage directement irréligieux ».

B. Constant a cherché pourtant, sans nul esprit de système, une sorte de conciliation entre les résultats de ses recherches et les besoins de son âme. C'est dans son ouvrage *Du Polythéisme romain* (liv. XVIII, ch. IV), où il a exposé une loi de développement de la religion, qui est passée tout entière dans la doctrine d'Auguste Comte ; ce développement se fait en trois moments : fétichisme, polythéisme, théisme. Mais le développement du polythéisme comprend lui-même trois moments : un polythéisme grossier sans rapport avec le sens moral ; un polythéisme raffiné et spirituel, celui des mystères grecs ; enfin le polythéisme des philosophes, celui des Stoïciens par exemple qui, par son développement même, prépare la chute de la doctrine et son p.592 aboutissement au théisme : donc l'établissement d'une doctrine qui, en, se raffinant,

finit par se détruire elle-même. Dans le théisme, qui naît ensuite, on voit une marche analogue et en quelque sorte fatale vers une critique destructrice. Il n'y a point de théisme grossier, parce que la doctrine est née au milieu du raffinement dé la pensée grecque ; mais il y a un théisme spirituel, celui du sacerdoce chrétien ; puis la philosophie, pénétrant dans le théisme, y fait un travail à peu près analogue à celui de la philosophie grecque sur le polythéisme, travail qui aboutit à remplacer Dieu par la Nature et par les lois naturelles : telle est la marche fatale contre laquelle les efforts des prêtres ne peuvent rien ; mais tel n'est pas le dernier mot de la religion : « J'ai ma religion, écrit B. Constant en son *Journal intime,* mais elle est toute en sentiments et en émotions vagues que l'on ne peut traduire en système » (p. 103). Or la loi qu'il pense avoir découverte s'applique à la pensée religieuse systématique et non pas au sentiment. « La religion paraît de nouveau être détruite ; mais, pendant la lutte même, le sentiment religieux essaye diverses formes », dont le théisme mystique qui réclame une sorte d'*indépendance du sentiment :* c'est l'attitude de Rousseau, poussée à l'extrême, puisqu'il ne vent rien savoir du soutien rationnel que gardaient, chez Rousseau, les vérités religieuses.

V. — LAMENNAIS

Félicité de La Mennais, né à Saint-Malo en 1782, appartient à une famille de la bourgeoisie bretonne ; c'est surtout dans la retraite de la Chênaie, de 1805 à 1808, auprès de son frère Jean, prêtre comme lui, que se forment les idées qu'il devait développer dans l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion* (1817-1823) ; royaliste et ultramontain, il fonde en 1830 le journal *l'Avenir* pour soutenir les intérêts des catholiques ; mais il élargit le sens

du traditionalisme à tel point qu'il fait dépendre les vérités chrétiennes non plus d'une révélation ayant eu lieu à un p.593 moment précis de l'histoire et réservée à l'Église, mais des croyances générales du genre humain ; condamné par deux encycliques en 1832 et en 1834, il se sépare de l'Église (*Affaires de Rome*, 1836-1837) : il devient à ce moment le démocrate des *Paroles d'un Croyant* (1834) ; député à l'Assemblée constituante en 1848, il meurt en 1854.

Dans l'*Essai,* Lamennais considère l'indifférence en matière de religion comme un véritable suicide moral et intellectuel ; il en trouve la cause dans la confiance en l'infaillibilité de la raison individuelle : on commence par l'hérésie, qui affirme cette confiance ; on continue par le déisme, qui fonde sur des arguments rationnels et personnels notre croyance en Dieu ; leur insuffisance conduit à l'athéisme, et enfin le spectacle des contradictions de la raison à l'indifférence : on ne croit plus à la raison pour y avoir d'abord trop cru.

Pour attaquer le mal en lui-même, il faut chercher si la raison individuelle est jamais capable de nous donner quelque certitude, et, d'une manière plus générale, quelles sont les conditions de la certitude ; c'est le problème, purement philosophique, du fondement de la certitude, qu'il traite au XIIIe chapitre de l'*Essai*. Il attaque surtout l'évidence cartésienne, cette évidence qui apparaît à l'individu qui s'est entièrement isolé du monde et de ses semblables ; la folie n'est-elle pas une conviction individuelle invincible et pourtant erronée ? Un correspondant lui objecte ; la certitude de l'existence démontrée par le *cogito,* à quoi il répond par une critique, qu'il trouve chez beaucoup d'écrivains catholiques : Descartes ne démontre rien ; dire : *je pense*, c'est dire *je suis pensant,* c'est poser comme certain ce qu'on veut prouver » (*Œuvres inédites,* éd. Blaize, I, 403). Il faut chercher la

certitude dans la raison commune ; « j'appelle autorité cette raison commune » ; la certitude naît de l'accord de fait, et de la conviction commune ; les axiomes eux-mêmes sont reconnus vrais parce qu'ils frappent également la raison de tous les hommes. L'*Essai* applique à la connaissance en général la p.594 règle par laquelle l'Église fixe les croyances : *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est* ; « la foi catholique et la raison humaine reposent sur le même fondement et sont soumises à la même règle, de sorte qu'à moins de tomber dans les plus absurdes inconséquences, il faut ou être catholique ou renoncer à toute raison » (*Ibid.*, 411).

L'*Essai*, accompagné de sa *Défense* (1821), eut un immense retentissement. Sa thèse, qui poussait à l'extrême les idées de Bonald, est très loin de la philosophie du sens commun, telle qu'on l'entendait de Buffier à Reid ; comme Lamennais le remarque lui-même (*Ibid.*, I, 417), Buffier appuie la certitude résultant du consentement ou sens commun sur la foi individuelle qu'il appelle certitude interne ; chez Lamennais, le sens commun est par lui-même critère et n'a pas besoin de soutien. L'*Essai* trouve des ennemis chez les Gallicans qui font condamner par les tribunaux civils, en 1826, sa *Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, pour s'être attaqué au fameux édit de 1682, qui établissait les libertés gallicanes. Mais il inquiète aussi l'orthodoxie par l'assimilation qu'il établit entre la certitude vulgaire et celle de la religion. Les *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), où il soutenait que l'Église seule est capable d'enseigner et niait toute indépendance du pouvoir civil, trouve comme adversaires beaucoup de prélats français.

La Révolution de 1830 amena un changement non pas dans la pensée de Lamennais, mais dans sa politique ; le journal *L'Avenir,* qu'il fonde et rédige avec Gerbet,

Lacordaire et Montalembert, instaure une sorte de christianisme libéral, dont le programme est l’entière liberté des cultes : cette libération de l’État devait, dans l’intention de Lamennais, dégager, dans sa pureté, l’esprit chrétien, identique à l’esprit universel : « l’Église affranchie par des événements extraordinaires, se régénérera » ; sa cause n’est pas différente de celle de la liberté. C’est cette confusion entre l’affranchissement politique et les buts propres p.595 de la religion qui amena la condamnation de Rome : « Le but des novateurs, disait l’Encyclique de 1832, est de jeter les fondements d’une institution humaine récente et de faire que l’Église, qui est divine, devienne tout humaine » ; elle rejette la liberté de la presse et toute thèse capable d’ébranler la soumission aux princes. Les *Paroles d’un Croyant* (1834), que Lamennais publia alors, sont écrits dans le style prophétique et apocalyptique que le poète Mickiewicz avait employé dans les *Pèlerins polonais* : les monarques conspirant contre les peuples, la méchanceté et la cupidité des possédants empêchant les hommes de partager fraternellement les biens de la terre, l’annonce d’une bataille décisive entre les bons et les méchants, tels sont les thèmes de ce livre ardent et sombre, que l’Encyclique de 1834 dénonce comme conduisant à l’anarchie.

Lamennais était ainsi rejeté du côté du peuple ; tous ses amis ecclésiastiques l’abandonnaient. Mais il n’est pas devenu démocrate au sens ordinaire du terme ; il attend peu des lois et des constitutions, tout d’une puissante foi religieuse qui naîtra sans doute, mais dont à peine apercevons-nous les germes » (Lettre à Cabet, de 1838, *Œuvres inédites,* éd. Blaize, II, p. 155). C’est d’ailleurs une idée familière à l’époque que la religion constitue la substructure de la société ; on la trouve dans Schelling qui identifie la conscience religieuse à la conscience sociale, et dans *Le Catholique,* le périodique publié à partir de 1826

pur le baron d'Eckstein. Le peuple seul peut être l'instrument de sa propre libération, mais à condition de changer ses idées fausses ; « tout l'avenir de l'humanité dépend de sa conception future de Dieu » (Lettre à Mazzini, de 1841, *Ibid.*, II, 170-172). La contradiction du pouvoir, qui est partout despotique, avec la « conscience sociale » (*ibid.*, p. 178), qui est partout démocratique doit amener une révolution. Mais Lamennais reste toujours hostile au communisme, où il ne voit qu'un matérialisme abject, qui aurait pour résultat de condamner le peuple aux travaux forcés.

p.596 C'est dans l'*Esquisse d'une philosophie* (1841-1846) que Lamennais a exposé cette conception de Dieu qui doit dominer la réforme sociale : cet ouvrage a été médité bien avant sa scission avec Rome ; dès 1827, il avait commencé un *Essai d'un système de philosophie catholique,* resté inédit jusqu'en 1906. A la manière d'un illuministe, il retrouve la pensée chrétienne adultérée et déformée dans toutes les religions non chrétiennes. Dans le premier *Essai* de 1827, il en voyait le dogme essentiel dans la théorie du Médiateur par qui les hommes déchus sont ramenés à la vie divine : dans l'*Esquisse,* c'est le dogme de la Trinité divine qui joue ce rôle. Il se montre résolument hostile à l'idée d'un péché originel transmis à l'homme, de la rédemption par le Christ, de la grâce, et d'une manière générale à toute idée d'une intervention surnaturelle dans la nature et dans l'homme : seul reste, comme point de départ, le Dieu infini en trois personnes ; mais toute la philosophie en dépend : « Si la doctrine trinitaire est fausse, écrit-il à Mazzini, l'ouvrage tout entier (*L'Esquisse*) est également faux ; car il n'en est qu'une déduction ». En effet (et ici il généralise, semble-t-il, une idée augustinienne), toutes les créatures, quelles qu'elles soient, sont une image ou trace de la Trinité divine, et la philosophie consiste, après avoir posé leur modèle, à déceler cette image. De là son plan ; la théologie

qui nous montre le Dieu trine, Dieu comme être se posant par sa puissance infinie, comme force (le Père), Dieu se connaissant lui-même (le Fils), Dieu s'aimant et jouissant de lui-même (l'Esprit). Puis la théorie de la création : elle est la manifestation de la nature divine, et non, comme l'a cru Leibniz, le résultat d'un choix entre des mondes possibles ; l'univers manifeste tout ce qu'un être fini peut avoir de l'être infini. Enfin vient la théorie des espèces d'êtres, depuis le corps brut jusqu'à l'homme : on trouve en chacune une image de plus en plus claire de la Trinité depuis le plus simple des corps qui suppose une force ou puissance qui le pose, une forme qui en dessine les contours et en détermine les propriétés, une vie p.597 qui relie d'une manière permanente la force à la forme, jusqu'à l'homme qui est un être actif, intelligent et aimant.

La philosophie de Lamennais reste en somme celle d'un théologien, de caractère assez technique et parfois artificiel ; et l'on ne peut dire qu'elle justifie son ambition d'être une philosophie populaire ; elle garde sa valeur par nombre de très belles pages, notamment dans le tome III sur l'Art, dont il fait une fonction essentielle de la vie humaine et non le résultat des fantaisies capricieuses d'une pensée sans règles.

Bien que Lacordaire et Montalembert se soient séparés de Lamennais après la condamnation de 1832, on peut dire que le libéralisme qu'ils introduisirent dans le catholicisme est un fruit de leur collaboration à *l'Avenir.* Lacordaire critique Lamennais dans ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais* ; il le blâme d'avoir voulu représenter le sens commun de l'humanité en se passant de l'autorité de l'Église et en usant de son sens propre ; son système se trouve par là être « le plus vaste protestantisme qui ait encore paru » ; lui-même, il revient à la thèse thomiste traditionnelle, admettant la liberté complète du

philosophe, dans les limites où il reste d'accord avec la foi. Mais il siège à la gauche de l'Assemblée nationale et reste un adversaire irréductible de l'Empire. Montalembert, pendant le gouvernement de juillet, fait campagne contre Cousin en faveur de la liberté de l'enseignement, qui fut enfin votée en 1850 (loi Falloux).

Bibliographie



CHAPITRE III

L'IDÉOLOGIE

@

p.599 L'idéologie désigne le mouvement philosophique issu de Condillac, qui se maintint longtemps en France, malgré des adversaires puissants. L'âge d'or de l'idéologie commence en 1795, avec la création de l'Institut, dont la deuxième classe est l'Académie des sciences morales et politiques ; l'Académie comprend tout le groupe des condillaciens : Volney, Garat, Sieyès, Guinguené, Cabanis, tandis que Laromiguière, Destutt de Tracy et Degérando sont membres associés ; beaucoup sont alors partisans de Bonaparte et favorables au coup d'État du 18 brumaire ; le consul nomme plusieurs d'entre eux au Sénat ou au Tribunat. Les réunions d'Auteuil, dans le Salon de Mme Helvétius, dont parle si souvent Maine de Biran, fortifient encore le parti [155]. Tout changea dès que les idéologues s'aperçurent que Bonaparte n'était pas le libéral et le continuateur de la révolution qu'ils rêvaient ; celui-ci les trouve hostiles à son projet de loi sur les crimes contre la sûreté de l'État ; il fait exclure du Tribunat les « boudeurs d'Auteuil » et il supprime en 1803 l'Académie des sciences morales. Les décrets qui fondent l'Université impériale sont préparés par des ennemis des idéologues : Fontanes, ami de Chateaubriand, le cardinal de Bausset, de Bonald. Le parti idéologiste est tout entier dans l'opposition ; il se réunit dans les milieux où l'on conserve, contre p.600 l'envahissant *Génie du Christianisme*, l'esprit du XVIIIe siècle, dans les salons de Mme de Condorcet ou de Mme Lebreton ; il soutient la conspiration de Moreau, en 1804, et, dans une apostrophe au Conseil d'État en 1812, Napoléon l'accuse

d'être l'auteur responsable de la conspiration de Mallet : « C'est à l'idéologie, dit-il, à cette ténébreuse métaphysique qui, en recherchant avec subtilité les causes premières, veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieu d'approprier les lois à la connaissance du cœur humain et aux leçons de l'histoire qu'il faut attribuer tous les malheurs qui éprouvent notre belle France » ; c'est l'analyse raisonnée, opposée à l'intuition romantique ; c'est, contre l'esprit de Chateaubriand, l'esprit de Stendhal, dont un fragment de comédie, publié récemment [156], met en scène les antivoltairiens et les ennemis de la philosophie.

L'idéologie était tout particulièrement hostile à la restauration religieuse : « La théologie, écrivait Destutt de Tracy dans son *Analyse* de l'ouvrage de Dupuis, *L'origine de tous les cultes*, est la philosophie de l'enfance du monde ; il est temps qu'elle fasse place à celle de son âge de raison ; elle est l'ouvrage de l'imagination, comme la mauvaise physique et la mauvaise métaphysique, qui sont nées avec elle dans des temps d'ignorance et qui lui servent de base, tandis que l'autre philosophie est fondée sur l'observation et l'expérience » [157]. L'idéologie, on le voit, fait lien entre la philosophie du XVIIIe siècle et le positivisme.

I. — DESTUTT DE TRACY

Les idéologues, pendant leur période de triomphe, sentaient, après la tourmente révolutionnaire, le besoin de réorganiser l'éducation nationale ; ils s'intéressent à la création des écoles centrales pour lesquelles Destutt de Tracy (1754-1836) a écrit ses p.601 *Éléments d'Idéologie*, composés, de l'*Idéologie* (1801), de la *Grammaire générale* (1803), de la *Logique* (1805), du *Traité sur la Volonté* (1815). Dans le *Commentaire de l'Esprit des Lois*, que Tracy

écrivit en 1806, mais qu’il ne put publier en France qu’en 1819 et qui parut en Amérique en 1811, il s’élève contre une éducation qui ne vise qu’à assurer le pouvoir politique d’un souverain, en se servant de la religion, en payant écrivains et professeurs, en bornant l’enseignement le plus élevé à l’érudition et aux sciences exactes, en excluant les recherches philosophiques. Tracy n’est nullement impressionné par la prétendue valeur éducative de la religion ni des mathématiques. « Il me paraît assez inutile, écrit-il à propos de Montesquieu, d’aller chercher ce que l’auteur d’une religion devrait faire pour la faire goûter et pour qu’elle puisse se répandre. J’ose croire qu’il ne s’en fera plus de nouvelles, du moins chez les nations policées » [158]. Quant à l’étude des mathématiques, elle n’est pas plus propre qu’une autre à rendre l’esprit juste ; elles ne fournissent pas plus d’occasions d’apprendre à se garantir de l’erreur, il faut même dire qu’elles en fournissent moins, d’autant qu’on y raisonne sur des idées plus abstraites et moins sujettes à l’erreur ; et Tracy voit plutôt dans les sciences physiques et naturelles, et surtout dans la chimie, le moyen de former un bon esprit [159].

Le mal de l’éducation qu’il critique, c’est surtout l’éparpillement : les branches des sciences « semblent étrangères les unes aux autres ; chacune paraît avoir une cause de certitude particulière... ; toutes laissent plusieurs inconnues en arrière de leurs premiers principes ». L’idéologie, au sens large, a pour fonction de retrouver l’unité ; elle est identique, dans l’intention de Tracy, à la philosophie première, qui s’applique au réel en général et non à un objet particulier, à la vraie logique, qui est non plus l’art pratique de raisonner mais l’étude spéculative des moyens de connaître, à l’analyse condillacienne, p.602 identique à la partie scientifique de la logique ; elle est au contraire très distincte de la métaphysique, « cet art d’imagination destiné à nous satisfaire non à nous

instruire » ; car, si elle cherche l'unité, c'est l'unité du point de vue humain, ce sont les sources communes des trois opérations de juger, de parler, de vouloir, dont les arts de la logique, de la grammaire, de la morale donnent déjà les règles pratiques, et qui ne laissent hors d'eux aucune activité humaine (*Œuvres*, éd. 1825, t. III, p. 338-348).

De là les cinq parties des *Éléments d'Idéologie :* l'Idéologie proprement dite étudie les facultés humaines et leur distinction ; la Grammaire ou étude des signes a pour objet le discours ; la Logique s'occupe des moyens de certitude dans le jugement ; le Traité de la volonté et de ses effets contient la morale et l'économie ; enfin la cinquième partie étudie les éléments de toutes les sciences physiques et abstraites (*Œuvres,* t. III, p. 350 sq.).

L'Idéologie proprement dite est une analyse des facultés humaines, de même contenu, mais d'une inspiration bien différente de celle de Condillac, avec qui il ne faut pas confondre les idéologues, si souvent qu'ils s'en réclament. Tracy n'est pas un « généalogiste » qui cherche la genèse des facultés, et l'on ne trouve rien chez lui de l'analyse réductrice du *Traité des Sensations* ; il fait à Condillac les deux reproches, inverses l'un de l'autre, d'avoir distingué quand il fallait unir, et d'avoir uni quand il ne le fallait pas : il a abusé de la division des facultés, en séparant de la volonté l'attention, qui n'en est qu'un effet, et de la comparaison le jugement, auquel elle se ramène ; et l'imagination ou la réflexion ne sont que l'usage de nos facultés et non, comme il le croit, des facultés spéciales. Condillac n'a pas moins tort de réunir, sous le nom d'entendement, la sensibilité, la mémoire et le jugement, qu'il oppose en bloc à la volonté (*Œuvres, I, 146* ['229']).

Enfin et surtout Condillac voit une série de facultés s'engendrant l'une l'autre, là où il convient de parler de

facultés p.603 primitives et indépendantes (*Œuvres,* I, 97) ; pour lui, par exemple, la sensation vient avant le jugement, et le jugement conditionne le désir ; c'est qu'il croyait que le seul point de départ était la sensation pure et simple qui ne nous apprend rien que notre propre état et ne contient aucun rapport ; d'où la nécessité de construire ces rapports que sont les jugements. Or, il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi ; d'abord des sensations peuvent être simultanées sans se confondre, et la simultanéité est un rapport immédiatement perçu ; de plus, le sentiment immédiat de l'agréable ou du désagréable contient le sentiment d'un rapport entre la sensation et notre faculté sentante, et il peut provoquer un désir antérieur au jugement ; sensation, jugement et désir sont donc également primitifs.

Il y a, dans ces vues, une tendance à opposer l'observation immédiate et concrète aux résultats plus ou moins arbitraires de l'analyse réductrice : il est remarquable que Tracy rapproche lui-même cette tendance de celle de son ami Cabanis qui, montrant l'influence immédiate du physique sur nos jugements et sur nos penchants, devait être assez peu satisfait de cette genèse purement idéale et intérieure que donnait l'analyse condillacienne. L'attitude de Tracy se révèle particulièrement claire dans des problèmes qui, nous l'avons vu, offraient à Condillac les plus graves difficultés ; l'instinct, par exemple, dont la genèse selon Condillac avait paru si absurde à Rousseau, n'est, pour Cabanis et Tracy, qu'un résultat immédiat de l'organisation, tout autant que les mouvements de digestion. Surtout, il résout le problème de la perception extérieure, si compliqué chez Condillac, d'une manière qui avait frappé Maine de Biran, par le sentiment de résistance que notre mouvement volontaire rencontre lorsqu'il s'applique à la matière. « Notre volonté, écrit-il, fait contracter nos muscles,... et nous en sommes avertis par un sentiment... Bientôt de nombreuses expériences nous apprennent que l'existence de ce

sentiment est due à la p.604 résistance de ce qu'on appelle la matière, et nous reconnaissons certainement que ce qui résiste à notre volonté est autre chose, que notre vertu sentante qui veut et que, par conséquent, il existe autre chose que cette vertu sentante qui constitue notre moi... Si notre volonté n'avait jamais agi directement et immédiatement sur aucun corps, nous ne nous serions jamais douté de l'existence des corps (t. IV, p. 212-220 ['192']).

On voit bien ici l'envers et la raison profonde de cette critique de Condillac : la recherche de faits primitifs rebelles à l'analyse qui sont un peu en philosophie ce que les corps simples sont en chimie : on verra des exemples du même esprit dans la psychologie anglaise. Mais on trouve chez des idéologues contemporains, comme chez Daube (*Essai d'idéologie servant d'introduction à la grammaire générale,* 1803), des réfutations de la thèse condillacienne de la sensation transformée ; il y oppose, lui aussi, le caractère original des facultés ; par exemple l'attention, qui est activité et préférence, ne peut se réduire à la sensation, qui est passive ; la mémoire, avec le sentiment particulier de passé qui l'accompagne, ne peut être une forme de la sensation, qui est toujours présente ; enfin, l'on ne peut construire le monde extérieur avec des propriétés telles que l'étendue et la solidité, si elles ont ce caractère contradictoire d'être à la fois des sensations et des propriétés des corps. C'est toujours le même arrêt de l'analyse devant les différences.

Tracy a reconnu, pour ces raisons, quatre modes irréductibles de la sensibilité : vouloir, juger, sentir, se souvenir.

Au deuxième mode, le jugement, se rattachent la grammaire et la logique. Dans le sens idéologique, la

grammaire est l’étude des signes dans leur signification. Le XVIIe et le XVIIIe siècle avaient considéré le mot comme signe de l’idée, et l’on avait fait par suite (Locke par exemple) du jugement une relation entre des idées parce qu’il s’exprime en une proposition qui est une synthèse de mots. Un des grands mérites de Tracy a été de voir que le mot est primitivement un discours ; le premier signe est p.605 l’interjection qui énonce déjà un jugement ; c’est ensuite que l’attribut est séparé du sujet et que l’interjection devient verbe ; les éléments essentiels du langage restent (comme dans la théorie stoïcienne de la proposition) le nom et le verbe.

L’échafaudage de la logique aristotélicienne repose, selon Destutt de Tracy, sur des distinctions illusoires ; s’il y a plusieurs figures et modes de syllogisme, avec leurs règles compliquées, c’est en effet qu’on distingue les propositions affirmatives des négatives, les universelles des particulières ; or, selon Tracy, les négatives n’existent pas, parce que toute proposition énonce un rapport et que la négation est une absence de rapport ; les particulières pas davantage, parce que l’extension de l’attribut est toujours égale à celle du sujet ; dans une proposition telle que : l’homme est un animal, on sous-entend qu’un *animal* se restreint à un animal de l’espèce homme. Tracy exclut, par ces considérations, avec le mécanisme du syllogisme, toute conclusion *vi formae,* autre que celle des raisonnements faits de propositions identiques. Mais c’est pour montrer que le raisonnement réel se réfère non à des rapports d’extension que l’on peut classer en un petit nombre de types préparés d’avance, mais à des rapports de contenance entre les idées, rapports que l’on ne peut découvrir en chaque cas que par un examen direct des idées que l’on emploie. Tout raisonnement exprime qu’une idée en contient une deuxième, qui en contient une troisième, qui en

contient une quatrième, etc... ; le seul moyen de s'assurer que le raisonnement est juste est, non pas de recourir à des règles, mais de faire une revue de chaque idée. Or il se présente une difficulté presque invincible, s'il est vrai que l'*idée* dont parle Tracy n'est pas une construction arbitraire de l'esprit, mais que sa certitude dépend à la fois de son enchaînement avec les autres idées et du fait primitif auquel est suspendue la chaîne : « On sent bien alors que cette revue, cette exposition ne peuvent jamais être complètes. Pour que cela fût, il faudrait peut-être, à propos d'une seule de nos idées, faire repasser sous nos yeux p.606 presque toutes celles que nous avons déjà formées, tant elles sont toutes étroitement enchaînées et liées entre elles. » La logique de Tracy repose sur une idée favorite du XVIIIe siècle, celle de la série et de la classification naturelles ; elle attribue toute erreur à « la perpétuelle et imperceptible variété de nos idées », à ces variations individuelles en sens divers, qui introduisent l'artificiel et l'arbitraire dans une série d'idées qui devrait reproduire les articulations du réel ; en logique, Tracy se réfère, non plus comme Condillac, aux transformations algébriques, mais aux classifications chimiques ou naturelles.

La quatrième section des *Éléments d'Idéologie* est constituée par un traité de la volonté et de ses effets, dont Tracy a esquissé la première partie et écrit l'autre. La première partie, le Traité de la volonté, c'est la morale, consistant non pas dans des règles d'action, mais dans l'étude de l'origine de nos désirs, de leur conformité ou opposition avec les vraies conditions de notre être, « sans permettre d'ailleurs de dicter aucune loi » (Œuvres, III, 372) ; dans cette partie, Tracy a notamment, rédigé un chapitre sur l'amour, qui n'a pas été indifférent à Stendhal, écrivant sur le même sujet. La seconde partie, concernant les effets de la volonté, est l'économie, c'est-à-dire

l'examen des conséquences de nos actions considérées dans leur aptitude à pourvoir à nos besoins de tout genre ; il s'agit de la manière dont agissent sur l'individu et sur la masse non seulement le travail, mais les différents états de la société, association, corporation ou famille ; Tracy pense que l'on pourra ainsi mieux mesurer le mérite et le démérite de chacun. En réalité, il ne remplit pas ce vaste programme, mais il se borne à des considérations, empruntées surtout à l'économiste Say, sur l'échange, la production, la valeur, l'industrie, la monnaie, la distribution et la consommation des richesses.

Enfin la cinquième partie des *Éléments* devait porter sur les notions fondamentales de toutes les sciences physiques et abstrait.

II. — CABANIS

@

p.607 Avec Destutt de Tracy était intimement lié le médecin Pierre Cabanis (1757-1808). Les six premiers mémoires des douze qui constituent les *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) ont été lus à l'Institut en 1795 et 1796 ; ils répondent à un espoir très vif à cette époque, celui de constituer des sciences morales qui, égalant en certitude les sciences physiques, pussent fournir une base suffisante à une morale indépendante du dogme et ramenée à la recherche raisonnée du bonheur individuel que l'on considérait d'ailleurs connue indissolublement lié au bonheur de tous. Or, selon Cabanis, l'habitude que l'on a prise au XVIIIe siècle (avec Helvétius et Condillac surtout, l'un et l'autre trop ignorants de physiologie) de détacher l'étude des facultés humaines de leurs liens avec le corps

vivant, interdisent tout espoir d'atteindre la certitude en cette matière ; « le vague des hypothèses hasardées pour l'explication de certains phénomènes qui paraissent, au premier coup d'œil, étrangers à l'ordre physique, ne pouvait manquer d'imprimer à ces sciences un caractère d'incertitude ; et l'on ne doit pas s'étonner que leur existence même, comme véritable corps de doctrine, ait été révoquée en doute par des esprits d'ailleurs judicieux ». Le rattachement de l'analyse à la physiologie doit donc, pour Cabanis, conférer à la première la certitude qui lui manque ; il n'est en aucune façon la solution du problème métaphysique en faveur du matérialisme ; « quelques personnes, dit-il dans la Préface, ont paru craindre que cet ouvrage n'eût pour but ou pour effet de renverser certaines doctrines et d'en établir d'autres relativement à la nature des causes premières... Le lecteur verra souvent, dans le cours de l'ouvrage, que nous regardons ces causes comme placées hors de la sphère de nos recherches, et comme dérobées pour toujours aux moyens d'investigation que l'homme a reçus avec la vie » (éd. 1830, p. 18) : c'est l'agnosticisme dans le ton du p.608 XVIII[e] siècle qui, par les idéologues, se transmettra à Comte qui, lui aussi, fera de l'analyse des facultés humaines un chapitre de la physiologie.

Il y a dans l'œuvre de Cabanis, une partie positive très importante, ce sont les six mémoires (du quatrième au dixième) sur l'influence intellectuelle et morale des âges, des sexes, des tempéraments, des maladies, du régime des climats ; je laisse de côté cette partie qui vaut surtout par la richesse de détail pour retenir l'idée essentielle. Cette idée, c'est l'importance du rôle joué, dans le fonctionnement de nos facultés, par les impressions internes ; Cabanis (comme Maine de Biran) est un malade qui a cruellement éprouvé l'invasion, dans la pensée, de ces sensations organiques que

Condillac ignorait totalement. A cette méconnaissance se relie, chez les Condillaciens, l'insuffisance de leur théorie sur l'instinct où ils voient un jugement réfléchi ; l'instinct qui désigne chez Cabanis toutes les impulsions intérieures, indépendantes de l'impression externe, telles que le mouvement de succion du nouveau-né et surtout les actes spontanés qui se rattachent à la reproduction de l'espèce, est, pour lui, le fait crucial qui décèle l'existence de la sensibilité organique ; l'instinct est le résultat des impressions reçues par les organes internes, tout comme les idées et déterminations morales sont, selon les analystes, le résultat des impressions externes.

Cette distinction transforme la notion de sensibilité (*Mémoire X*, 2e section, § IV, note) ; on séparait alors l'irritabilité (la propriété inconsciente que le tissu musculaire a de répondre à une excitation par une contraction) de la sensibilité, qui était liée elle-même à la conscience ; mais si l'irritabilité peut rendre compte du mouvement en lui-même, elle ne peut expliquer l'organisation des mouvements, telle qu'elle a lieu dans l'instinct, et même en tout fonctionnement d'un organe, dans la digestion par exemple ; ces mouvements, comparables par leur systématisation à ceux de l'acte réfléchi, ont pour p.609 occasion une impression interne sentie, comme l'impression externe qui précède les actes.

Mais ce parallélisme (la seule preuve que Cabanis donne de sa thèse) suppose, à son tour que la conscience n'est pas, comme on le croit souvent, le caractère exclusif et distinctif de la sensibilité ; pour que la conscience naisse, il faut encore que l'impression soit aperçue par le moi ; or la sensibilité détermine nombre de fonctions importantes et régulières sans que le moi reçoive aucun avertissement ; Cabanis songe aux expériences qui montrent que, après amputation du nerf innervant un muscle, l'excitation de ce

muscle y produit le même mouvement qu'auparavant ; il songe aussi à l'influence inaperçue qu'ont, sur notre conscience, des changements organiques dans la circulation ou la digestion ; il est prêt à admettre, selon Van Helmont, plusieurs centres de sensibilité qui ont chacun une espèce de moi partiel.

La dualité introduite par Cabanis entre la conscience du moi et la sensibilité inconsciente et privée de moi a été un des points de départ de Maine de Biran ; et la manière dont il présente cette opposition (*Mémoire,* III, § IV), la continuité de l'activité des organes internes en face de la discontinuité des impressions externes fait songer à la dualité des deux vies chez Bichat. Seulement, pour Maine de Biran comme pour Bichat, cette dualité est une donnée irréductible ; mais il y a chez Cabanis une sorte de monisme qui lui fait considérer la pensée comme fonction cérébrale au même titre que la digestion est fonction de l'estomac : « Si la pensée diffère essentiellement de la chaleur animale, comme la chaleur animale diffère du chyle et de la semence, faudra-t-il avoir recours à des forces inconnues et particulières pour mettre en jeu les organes pensants et pour expliquer leur influence sur les autres parties du système animal ? » (*Mémoire* XI, § I) Son postulat plus ou moins exprimé est celui de l'unité de la nature ; les divers corps, inorganiques ou vivants, sont composés d'une même matière, et leurs p.610 diverses manifestations, physiques, vitales ou conscientes, sont dues à la manière différente dont se combinent leurs éléments ; le physique et le moral sont donc choses tout à fait homogènes, et l'influence du premier sur le second est un cas particulier de celle des organes les uns sur les autres : c'est pourquoi le onzième mémoire, intitulé *L'Influence du moral sur le physique*, qui traite de l'influence du fonctionnement du cerveau sur le reste de l'organisme, se maintient, comme tout le reste de l'ouvrage, dans le cadre de la pure physiologie. Non

seulement Cabanis est un moniste, mais il partage l'optimisme naturaliste du XVIIIe siècle ; la nature a en elle-même les conditions nécessaires et suffisantes de son progrès ; le « physique » n'est pas, comme il apparaît chez les Cartésiens, une cause de trouble que l'idéal serait d'éliminer, il contient les principes sans lesquels nos penchants et notre intelligence n'auraient pas de direction ; le grand tort des analystes, selon lui, est d'avoir isolé le moral par une abstraction artificielle ; si Condillac a eu raison de faire de toute opération mentale une sensation transformée, il n'a pas vu qu'il était impossible de considérer la sensation comme une donnée isolée qu'on pouvait conférer à son gré à une statue (Mémoire X, 2e sect., § XI) ; les sensations ne sauraient se concevoir que dépendantes les unes des autres et liées à toutes les autres fonctions organiques.

III. — L'INFLUENCE DE L'IDÉOLOGIE

@

Il n'y a pas eu de grands penseurs parmi les idéologues ; ce sont de médiocres écrivains, usant de ce style terne et parfois emphatique qui n'a pas été touché du souffle romantique et conserve les plus mauvaises traditions du XVIIIe siècle finissant. Mais l'idéologie, plus qu'une doctrine est un esprit, et cet esprit anime l'œuvre entière de Stendhal ; il consiste en une vision des hommes qui se préserve d'interposer aucun principe universel entre l'observateur et la réalité ; que l'on songe, pour juger p.611 à son prix la froideur de son regard en face des choses, à l'illuminisme et au romantisme montant qui, dans l'histoire, dans le drame, dans le roman tout autant que dans la

philosophie, ne jugent plus individus et événements que comme les moments et les signes d'une réalité universelle qui se manifeste et se réalise par eux, comme si chacun se considérait comme un petit Messie ; l'« égotisme » stendhalien ne se laisse pas plus surprendre par ces enthousiasmes plus ou moins sincères que l'analyse idéologique n'use, en logique ou en morale, de principes à tout faire qui ne serrent pas la réalité ; la religion qui, ailleurs, est le substrat d'une doctrine universelle d'où l'individu devait sortir transfiguré, est, chez l'individu vrai, chez Julien Sorel, un moyen de domination ; et si le Fabrice de la *Chartreuse de Parme,* après l'avoir fait servir à son plaisir et à ses intérêts, lui demande une consolation dernière, même alors il se sert d'elle plus qu'il ne la sert. Stendhal ne croit pas plus à une entité que l'on appellerait religion que son Fabrice ne croit à la bataille de Waterloo, à laquelle il a pourtant assisté ; mais il n'a pas reconnu dans ses piétinements sur place, dans ses galopades à la suite des généraux, dans son besoin de boire et de manger, ce que les historiens racontent sous le nom de bataille ; ainsi Julien Sorel, dans les ambitions médiocres des séminaristes ou les jeux brillants de la politique parisienne, n'a jamais rencontré la religion comme une chose en soi : et comme Condillac cherchait dans la sensation une sorte de différentielle dont l'intégration produit toutes les facultés humaines, le roman stendhalien cherche dans les passions et les sentiments de l'individu tout ce qu'il y a de réel dans ces grands ensembles que sont une société ou une religion.

L'idéologie française, que la France accueillait si mal, eut un certain rayonnement à l'étranger, surtout dans les pays ou dans les partis libéraux. Le président des États-Unis, Jefferson, a été l'ami de plusieurs idéologues, et surtout de Destutt de Tracy, avec qui il entretient une correspondance de près de p.612 vingt années (1806-1826) publiée par Chinard (*Jefferson et les Idéologues,* 1925) ; il traduit lui-

même et publie le Commentaire de Tracy sur *l'Esprit des Lois,* et il lui écrit en 1818 (Chinard, p. 184) : « J'espère que ce livre (*Eléments d'idéologie*) deviendra le manuel de nos étudiants, de nos hommes d'État, et fera faire chez nous des progrès à une science sur laquelle nous avons commis bien des erreurs.

En Italie, Condillac avait trouvé un disciple en Soave (1743-1806), qui le connut à Parme ; ses *Istituzioni di logica, metaphisica ed Etica* (1791) modifient sur quelques points l'enseignement de Condillac : il admet la réflexion comme une source de connaissance distincte de la sensation, et, avant Destutt de Tracy, il note que la sensation de résistance, et non le tact, est la source de la croyance à l'existence du monde extérieur. M. Gioia (1767-1829), un économiste, plusieurs fois exilé ou emprisonné pour ses idées libérales, introduisit dans ses *Elementi di filosofa* (1818) les thèses de Tracy et de Cabanis sur l'instinct ; et il abandonna le simplisme de la doctrine condillacienne en faisant voir la place du jugement et de la réflexion, comme facultés distinctes de la sensation dans la formation des idées. Romagnosi (1761-1835), un jurisconsulte, publie, en 1827, *Che cos'é la mente sana ?* qui s'éloigne quelque peu de l'idéologie ; il admet à côté de la sensation proprement dite un sens logique ou sens des rapports, qui ne se confond pas avec le jugement ou la réflexion ; devançant le pragmatisme, il définit la vérité d'une idée non par sa ressemblance avec son objet, mais par une loi de correspondance nécessaire entre l'idée et l'objet. Delfico (1744-1835), un libéral qui accueillit l'invasion française, en 1796, comme une libération, écrivit des *Ricerche sulla sensibilita imitativa* (1813), et deux mémoires sur la perfectibilité organique (1814-1818), où il définit l'homme un « animal imitateur » et fait voir dans l'imitation la cause du progrès intellectuel et moral. P. Borrelli (1782-1849) publie en 1824 l'*Introduzione alla filosofia naturale del*

pensiere et en 1825 p.613 les *Principii della genealogia del pensiero* ; il défend, contre Condillac, l'irréductibilité des trois facultés : la sensation, simple cause occasionnelle de la pensée, le jugement, qui est la perception d'une différence, et la volonté, qui est une cause efficiente distincte du jugement qui en est le stimulus.

La parenté de pensée du poète pessimiste Leopardi avec l'idéologie met en lumière la curieuse affinité de cette doctrine pour le pessimisme. C'est dans *Zibaldone* que Leopardi affirme son attachement aux idéologues, et il fait dans *I nuovi credenti* et *Palinodia,* une vive satire des « nouveaux croyants », c'est-à-dire des traditionalistes. Or les idéologues italiens (surtout Verri [*Discorso sull' indole del piacere e del dolore,* 1818] et Gioia) admettent à la fois que le plaisir est le seul bien de l'homme et qu'il consiste seulement dans la cessation de la douleur. De là tout le thème pessimiste de Leopardi sur la rareté des plaisirs, sur leur caractère illusoire, et en même temps sur les dangers de l'analyse philosophique, qui, en découvrant à l'homme la vérité, le rend égoïste, inactif et sans enthousiasme, et sur la nécessité d'un retour aux illusions d'une vie spontanée et instinctive.

Bibliographie

@

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE DE MAINE DE BIRAN

ET LA DÉCADENCE DE L'IDÉOLOGIE

I. — BICHAT

@

p.614 Le physiologiste Xavier Bichat, dans ses *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort* (1800), introduisit dans les phénomènes de la vie une dualité qui rompait complètement avec l'esprit moniste qui animait l'idéologie ; il distinguait en effet la vie organique (fonctions de digestion, circulation, etc...) et la vie animale (fonctions sensorielles et motrices) ; l'une s'exerce par des organes non symétriques et d'une manière continue ; elle est soustraite à l'influence de l'habitude et elle est l'origine des passions, comme la colère ou la crainte ; l'autre a pour siège des organes symétriquement placés ; elle est intermittente et interrompue par des périodes de sommeil ; elle est enfin l'origine de l'entendement et de la volonté. Cette importante distinction, méditée par Maine de Biran, Auguste Comte et Ravaisson, a eu sur les destinées de la psychologie, pour la soustraire au monisme des idéologues, une influence sans doute bien plus grande que celle du spiritualisme éclectique.

II. — MAINE DE BIRAN. L'HOMME

@

La doctrine de Maine de Biran est un des exemples les plus nets de cette sorte d'inversion que la pensée du XVIII[e] siècle a subie au XIX[e] : l'idéologie condillacienne ne saisissait la pensée p.615 humaine que complètement extériorisée dans les sensations et dans leurs signes : Maine de Biran retourne au foyer intérieur unique ; les idéologues pratiquaient une seule méthode, l'analyse, pour résoudre des problèmes très multiples : Maine de Biran utilise de multiples méthodes, observation intérieure, physiologie, pathologie, pour résoudre un problème unique, celui de la nature de la conscience.

Pareille inversion est sans doute une tendance générale de l'époque ; mais il a fallu, pour la rendre aussi palpable, un homme du tempérament de Maine de Biran, sans cesse rappelé, par une sorte d'inquiétude, et de faiblesse organique, vers le paysage intérieur. Ce n'est pas du tout un philosophe de profession, et sa vie extérieure est celle d'un homme politique et d'un fonctionnaire. Né à Bergerac en 1766, on le voit administrateur de la Dordogne (1795-1797), membre du Conseil des Cinq-Cents (1797-1798), sous-préfet de Bergerac de 1806 à 1812, questeur à la Chambre (1815), conseiller d'État (1816), député de Bergerac (1818-1824).

C'est l'occasion des concours ouverts par les Académies de Paris, de Berlin, de Copenhague qui l'a conduit à écrire des ouvrages de caractère technique. Il fut amené par ces travaux à fréquenter les idéologues, particulièrement Destutt de Tracy et Cabanis ; c'était un assidu du salon de Mme Helvétius à Auteuil, surtout de 1802 à 1809 ; il fut aussi l'ami et le correspondant d'Ampère. Mais c'est par une sorte de nécessité interne qu'il a été porté à la philosophie : son *Journal intime* est fait presque tout entier de plaintes sur ses distractions, sa « faiblesse naturelle d'esprit », qui lui

interdisent tout effort continu, sur la mobilité et l'agitation sans trêve de ses impressions organiques, qui l'enlèvent sans cesse à lui-même ; tous ces inconvénients sont accrus par la vie en société. « Il m'est bien prouvé, écrit-il, que je ne suis pas propre aux affaires de ce monde ; elles m'agitent et me troublent sans utilité. Je ne vaux que par la réflexion et dans la solitude : puissé-je retrouver cette valeur ! » p.616 (*Journal intime,* novembre 1815, éd. La Valette-Monbrun, p. 193). Il sait pourtant que cette agitation n'est due à rien d'extérieur : « Lorsqu'on porte le calme au dedans de soi-même, on peut méditer et faire des expériences réfléchies, même au milieu du monde, dont on ne partage pas l'agitation ; mais lorsqu'on est agité intérieurement, tout fait distraction et la plus profonde solitude ne saurait nous calmer ». D'où sa définition du philosophe : « Philosopher, c'est réfléchir, faire usage de sa raison, en tout et partout, dans le tourbillon du monde comme dans la solitude et le cabinet » (*Journal*, juin 1816, p. 233).

III. — LA FORMATION DE LA DOCTRINE : L'HABITUDE

@

Buffon et Rousseau sont ses premiers maîtres. Dans les *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature* (1745), éd. Tisserand, I, p. 31-43), il emprunte à Buffon son image de la nature : un système de Newton généralisé, qui considère l'attraction comme une force primitive appartenant à la matière, et y trouve non seulement l'explication des phénomènes de la mécanique céleste, mais celle de tous les phénomènes physiques et chimiques, et même de l'impulsion.

Avec Buffon, c'est Rousseau, le Rousseau des *Rêveries d'un promeneur solitaire*, qui fut à ses débuts le vrai maître de Maine de Biran ; toutes les descriptions qu'il donne de sa mobilité inquiète, de son peu de maîtrise de soi, de son impuissance à retenir les états de calme et de sérénité où il s'est passagèrement trouvé, de sa timidité en société, marquent fortement cette empreinte (I, 37). Il doute des moralistes et de leurs belles prescriptions : « Avant de chercher à diriger nos affections, il faudrait sans doute connaître ce que nous pouvons sur elles. Je n'ai vu cela traité nulle part. Les moralistes supposent que l'homme peut toujours se donner des affections, changer ses penchants, détourner ses passions ; à les entendre, l'âme est p.617 souveraine ; elle commande aux sens en maîtresse. Cela est-il bien vrai ? ou jusqu'à quel point cela l'est-il ? » (I, 60) Et, pour lui, il se résout à se laisser aller au flot qui l'entraîne : « Ma volonté n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral... Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme ? Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée, selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion.... Si je jouis quelquefois du contentement d'esprit que me laissent l'absence des passions et une conscience pure, je ne chercherai plus à enchaîner ce contentement... J'en jouirai quand il viendra, je me tiendrai toujours en état de le goûter, je ne l'éloignerai pas par ma faute, mais puisque mon activité est nulle pour me le donner ou pour me le retenir, je ne me consumerai plus en vains efforts, comme je faisais il y a quelque temps, pour me donner des passions, du mouvement et m'arracher à ce calme plat » (I, 59, 61). Alternative irrémédiable de confiance et de découragement ; illusion, bientôt disparue, que notre activité est à nous : « Le plaisir que j'éprouve lorsque les fibres de mon cerveau cèdent à l'impulsion de ma volonté, le découragement où je tombe lorsque je sens ces fibres

comme paralysées, et que mon âme agissant sur elles se trouve dans le cas du musicien, qui, voulant jouer de son instrument sentirait les cordes se relâcher sous ses doigts, sans qu'il fût en son pouvoir de les remonter, la persuasion où je suis tenté d'être, dans mes bons moments, que c'est moi qui me les donne, tandis qu'il est, évident par la comparaison, que cet état tient à la disposition actuelle de mes organes sur lesquels je ne puis rien ».

Parfois la conscience de cette nécessité l'amène à un calme tout stoïcien : si notre état dépend de la manière dont est remontée notre machine, « la source des maux de notre condition est bien plus en nous-mêmes que dans les choses extérieures auxquelles nous les rapportons. Si nous étions bien convaincus de cette vérité, nous murmurerions beaucoup moins p.618 contre le sort, nous ne nous agiterions pas pour nous délivrer de ces états d'anxiété, nous aurions plus de résignation » (I, 84). Ainsi l'étude de soi-même, à laquelle les fluctuations de son état organique prédisposaient Maine de Biran, lui laisse éviter pourtant ce goût morbide de l'analyse qui finit par se satisfaire dans le jeu mobile des sentiments intérieurs ; à défaut de l'état physique de bonheur que nous ne pouvons retenir, « l'éloignement des plaisirs bruyants, surtout la bienfaisance et le soulagement de l'infortune d'autrui, en un mot, les plaisirs attachés à une conscience pure et à une santé ferme pourraient seuls nous en rapprocher ».

Cependant l'idéal stoïcien d'accord avec soi-même et de conformité à la nature, idéal sur lequel ses lectures de Cicéron et de Sénèque l'ont fait réfléchir, lui paraît difficile à atteindre. Heureux l'homme qui, connaissant par une étude attentive de lui-même ses goûts et ses facultés, a réussi à harmoniser avec eux sa vie et sa conduite ; mais « ce qui me semble pire dans la condition ordinaire des hommes, c'est qu'ils soient, à peu d'exceptions près, condamnés à s'ignorer

eux-mêmes. Leurs facultés virtuelles peuvent rester enveloppées, sans être connues de ceux qui les possèdent, jusqu'à ce que des circonstances fortuites leur donnent lieu de s'exercer ». Aussi « ce signe caractéristique de la sagesse », l'accord avec soi-même, « est plus aisé à concevoir qu'à atteindre ; il est pour le plus grand philosophe pratique ce qu'est l'hyperbole à ses asymptotes » (I, 91). D'ailleurs, notre nature n'est pas une réalité assez fixe pour nous servir de règle : lorsque Rousseau nous conseille, pour atteindre le bonheur, de diminuer l'excès des désirs sur les facultés et de mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté, il oublie que, comme l'a vu Helvétius, la mort de nos désirs serait la mort de nos facultés et qu'il est impossible de diminuer les uns sans diminuer aussi les autres. Enfin, il ne faut pas, comme Sénèque, condamner la vie active et prêcher le retrait intérieur : « Tout l'art du bonheur ne consiste qu'à se procurer le p.619 meilleur sentiment possible de l'existence ; pour cela nous avons besoin du secours des objets qui nous entourent, et la sagesse ne consiste pas à rompre les liens qui nous unissent à ces objets, mais à choisir ceux qui vont le mieux à la fin que nous devons nous proposer » (I, 104).

Ce qui donne finalement tort aux stoïciens, c'est qu'il y a, entre les choses et nous, le sentiment dont l'influence ne peut être éliminée. Montesquieu parle, au début de l'*Esprit des Lois*, de lois naturelles fixes résultant des rapports que les hommes soutiennent entre eux ; il oublie que ces rapports sont instables. « Un homme fort ne sent pas ces rapports de la même manière qu'un homme faible, et le tempérament ne peut changer sans que ce changement n'entraîne une manière différente de se considérer à l'égard des êtres environnants.... Telle est la cause qui empêche de fixer les idées sur cette malheureuse nature humaine » (I, 112). Le Stoïcien se glorifie de son indépendance et de sa liberté à l'égard des choses, sans savoir que cette confiance

en soi dépend sans doute d'un état du centre sensible. L'on croit que la connaissance des causes nous met à l'abri de la crainte ; mais « l'homme qui connaît le mieux l'utilité de la tempérance sera très intempérant, si ses sucs gastriques ont beaucoup d'activité » (I, 118).

Maine de Biran reste pourtant constamment tenté par l'idéal stoïcien ; il commente avec sympathie les *Tusculanes* ; et il donne raison à Épictète à la fois contre Montaigne et contre Pascal (I, 130-136 ; 139). Il médite longuement, en lisant Bonnet, sur le problème de la liberté ; et c'est à la suite de cette lecture qu'une lumière nouvelle paraît se faire dans son esprit : il se décide à laisser tomber complètement la question métaphysique de la liberté : question insoluble, dit-il alors, « parce qu'elle est liée immédiatement à la connaissance du principe moteur de la volonté, à celle de l'union des deux substances qui composent l'homme, à leur influence réciproque ; mystères impénétrables et sur lesquels les plus grands philosophes... ne sont pas p.620 plus avancés que l'homme grossier » (I, 142) ; question oiseuse aussi puisqu'elle n'a aucun intérêt pour la morale. En revanche le sens intime nous fait connaître directement le pouvoir que nous avons d'arrêter et de fixer notre attention sur un objet ; il nous montre la différence entre les états où nous laissons aller notre âme à la dérive, et les états où, comparant, calculant, nous ordonnons nos idées et cherchons leurs rapports : « N'y a-t-il pas une vraie action de l'âme ? ne sens-je pas, par l'effort qu'elle me coûte, la lassitude qui la suit ? » (I, 145). La réalité de cette action est une donnée du sens intime, indépendante de toute spéculation métaphysique ; et elle rend possible cette vigilance, qui permet de garder, contre les troubles du sentiment, « cet ordre que je me suis complu à mettre dans mes idées, ordre duquel je fais dépendre ma félicité ».

Ainsi, dès ce moment, en 1795, se font jour, au milieu de toutes ces oscillations, la méthode et la doctrine de Maine de Biran : la méthode qui consiste à dégager les données du sens intime ; la doctrine, isolant dans l'esprit deux séries de faits, toujours combinés, ceux où l'esprit est actif, et ceux où il est passif. Mais nous voyons aussi à quelles préoccupations morales et même à quel besoin vital se rattachait pour lui cette doctrine.

De là naît l'attitude critique de Maine de Biran à l'égard de la philosophie du XVIII[e] siècle, à laquelle il rattache, comme une conséquence à son principe, le dogme de la souveraineté populaire et l'ébranlement révolutionnaire qui en est né. Ce dogme est en contact étroit avec le principe d'Helvétius sur l'égalité des esprits, comme avec sa philosophie raisonneuse, qui exige que la raison seule conduise le peuple (I, 166 ; 303). Or cette philosophie elle-même se rattache indissolublement à la doctrine de Condillac sur l'origine et le développement des facultés de l'esprit humain ; Condillac, faisant dépendre toute idée de l'institution des signes, et affirmant que l'analyse, sous sa forme la plus élevée, est un retour à l'analyse telle que nous la pratiquons spontanément, doit en effet conclure qu'il n'est p.621 pas d'idée qui ne puisse être mise à la portée d'un esprit quelconque. Mais il est faux d'abord que, sans l'emploi des signes, il n'y ait nulle capacité de penser : comment les signes auraient-ils pu être créés sans une opération ? (I, 283 ; 289). Et puisque l'esprit saisit mentalement les ressemblances et les différences entre les objets, on peut imaginer une pensée sans signe : « Il y aurait alors moins de subtilité, mais plus de réalité, moins de surface, mais plus de profondeur et de solidité dans nos connaissances qui seraient toutes affectives et influeraient plus sur notre conduite ». Il est faux, ensuite, que la simple connaissance de l'origine de nos idées nous apprenne à

conduire et à maîtriser notre esprit, dont le fonctionnement dépend en outre de bien des conditions physiques imprévisibles et inattendues (I, 214).

Le tort d'ensemble de la philosophie du XVIIIe siècle, c'est de confondre les deux domaines, si fortement distingués déjà, de l'activité réfléchie et de la spontanéité. Condillac met l'activité réfléchie partout jusque dans l'instinct des animaux qui, selon lui, est intelligemment acquis, et il laisse délibérément de côté toute dépendance du corps (I, 219). Inversement, Rousseau, dans le *Vicaire savoyard,* laisse à l'instinct, au sentiment, à l'innéité, ce qui ressortit à la réflexion ; car « si le sens intime nous éclairait sur nos devoirs, tous les livres de morale seraient inutiles ; mais, comme la manière de sentir est très différente,...on ne peut établir rien de certain sur une base aussi variable » (I, 191).

Ainsi s'annonce le thème qui va dominer la pensée du philosophe : le sentiment variable et flottant opposé à la réflexion stable, la passivité à l'activité. Ses recherches sur l'habitude, dans son mémoire sur l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, n'ont pas d'autre but que de manifester et de préciser cotte opposition : l'habitude, en effet, ayant des effets très différents sur nos facultés passives et sur nos facultés actives, est un réactif qui permettra de les distinguer avec sûreté : il y a des p.622 facultés comme les sensations et les sentiments qui, sous l'influence de l'habitude, s'altèrent et se dégradent ; d'autres au contraire se perfectionnent, acquièrent plus de précision, de rapidité et de facilité, comme la perception ; « l'influence de l'habitude est une épreuve certaine à laquelle nous pouvons soumettre ces facultés pour reconnaître l'identité ou la diversité de leur origine ; toutes celles qui seront modifiées de la même manière, en passant par cette espèce de creuset, devront être rangées dans la même classe, et réciproquement » (II, 301). Ce n'est pas

l’habitude même qui intéresse Maine de Biran, mais l’usage qu’il en fait pour la recherche passionnée d’un centre d’activité au milieu du flottement des états. Que l’on considère seulement le plan du mémoire définitif, tel qu’il a été imprimé en 1802 : une introduction destinée à montrer la présence d’une faculté active dans toutes nos connaissances : dès la plus humble des perceptions, si nous recevons passivement les impressions du dehors, nous y ajoutons du nôtre, parce que nous disposons de mouvements qui modifient à notre gré les conditions de la réceptivité ; nous ne voyons pas, nous regardons ; et si les perceptions de la vue et de l’ouïe sont plus claires que celles de l’odorat ou du goût, c’est à cause des systèmes moteurs plus compliqués auxquels elles sont liées, les muscles de l’œil pour l’une, et, pour l’autre, le système vocal d’émission des sons. La mémoire, à plus forte raison, n’est pas assimilable à la simple répétition des impressions passives déjà éprouvées ; car comment parviendrions-nous à les distinguer et à les reconnaître quand elles se renouvellent ? « Supposer que le moi est identifié avec toutes ses modifications, et cependant qu’il les compare, qu’il les distingue, c’est faire une supposition contradictoire » (II, 49). Ainsi toute cette introduction oppose avec force à la thèse condillacienne des facultés comme sensations transformées, la dualité originaire de la connaissance. Mais, ajoute Maine de Biran vers la fin de l’introduction, « tout ce mémoire ne sera que la continuation des analyses qui p.623 précèdent ; il doit servir en même temps à les confirmer, si elles sont exactes » (II, 66).

Dans la première section, *Des Habitudes passives*, Maine de Biran vise surtout à montrer que l’habitude masque peu à peu la part active que nous prenons à la connaissance, si bien que, en fin de compte, nous sommes amenés par elle à confondre sensation et perception, passivité et activité. Les recherches sur la formation de l’habitude nous dégageront

de cette illusion, en montrant comment elle s'est produite ; elles feront voir « comment l'individu s'aveugle complètement sur la part qu'il prend à la perception..., comment la fonction composée de percevoir tend toujours à se rapprocher, par la promptitude, l'aisance et la *passivité apparente,* de la sensation proprement dite... L'habitude efface la ligne de démarcation entre les actes volontaires et involontaires » (II, 103). Le rôle du savant est de retracer cette ligne en réfléchissant l'habitude et en défaisant ce qu'elle a fait. L'habitude, en émoussant la sensation, en facilitant et en précisant les mouvements relatifs aux organes des sens, en associant plus fortement les impressions aux mouvements qui les préparent ou les facilitent, a fait graduellement cesser, avec tout effort, le sentiment de la part active que nous prenons à notre connaissance ; un de ses plus singuliers effets a lieu dans la perception tactile : « L'effort musculaire disparaît ou n'est plus senti que dans son produit... L'individu, méconnaissant sa force propre, la transportera tout entière à l'objet ou terme résistant, lui attribuera les qualités absolues d'inertie, de solidité, de pesanteur » (II, 106). Donc, en dépit des mouvements actifs qui sont les conditions de la connaissance, « lorsque la faculté perceptive est parvenue au degré de perfectionnement d'un côté, au degré d'aveuglement de l'autre », où la fait parvenir l'habitude, « l'individu demeure passivement livré à l'impulsion des causes externes qui le meuvent souvent sans qu'il s'en aperçoive, ou aux dispositions organiques » (II, 120).

L'étude des habitudes actives, dans la deuxième section, p.624 doit nous montrer comment nous reprenons le contrôle et la maîtrise de ces mouvements, comment, selon l'expression constante de Maine de Biran, ils deviennent à nouveau « disponibles ». Pour en saisir la portée, il faut bien marquer l'usage qu'il fait de la notion de *signe.* On sait comment et pourquoi, dans la tradition condillacienne,

l'exercice de la pensée était considérée comme inséparable du langage, indispensable instrument d'analyse ; Maine de Biran est, ici, tout à fait fidèle à cette tradition ; mais il fait ressortir dans le signe un caractère, selon lui primordial, c'est qu'il est un mouvement, et un mouvement qui, pour remplir son rôle de signe, doit rester « disponible » ; il est à notre disposition pour évoquer une idée et, ainsi, indirectement, il nous rend maîtres de nos idées. En ce sens, les mouvements qui sont liés à nos impressions dans la perception sont des signes naturels de ces impressions tant qu'ils sont disponibles, et ils cessent de l'être lorsque l'habitude les soustrait à la volonté ; « leurs fonctions naturelles de signes sont absolument oubliées ou méconnues ; il n'y a plus de rappel disponible » (II, 305). C'est alors que « les signes secondaires du langage viennent heureusement enrayer cette mobilité de l'habitude, révéler à l'individu l'espèce d'empire qu'il peut exercer sur plusieurs de ses modifications, lui créer une seconde mémoire ».

Les signes d'institution reprennent donc à pied d'œuvre le travail dont l'habitude avait enrayé les résultats. Mais l'habitude guette ces signes comme les précédents, et l'histoire de la pensée humaine est l'histoire des échecs qu'elle subit quand elle veut maintenir la « disponibilité » de ces signes (et, avec elle, la maîtrise de soi), et la description des efforts qu'elle a à faire contre la routine.

IV. — LA DOCTRINE DU MOI : LE FAIT PRIMITIF

@

La question mise au concours par l'Académie des Sciences morales en 1805 : « Comment peut-on décomposer la

faculté de p.625 penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'il y faut reconnaître ? », était posée par les idéologues qui formaient l'Institut, dans le sens de la doctrine de Condillac ; décomposer la pensée en ce sens, c'était, comme le sentit bien Maine de Biran, énumérer les diverses formes, les divers caractères que prend la sensation en se transformant et qu'exprime le terme générique *pensée*. Maine de Biran lui donne volontairement un tout autre sens, qui s'accorde avec sa préoccupation fondamentale, la distinction de la passivité et de l'activité en nous, de ce que nous subissons et de ce que nous faisons ; ce qu'il introduisait ainsi, c'était une grande nouveauté non seulement dans les résultats, mais surtout dans la forme de l'analyse ; il s'agit non pas d'un nouveau classement, mais d'un nouveau plan de clivage, comme si encore, à la décomposition mécanique par division, on substituait une décomposition chimique qui décèle, en des réalités uniformes en apparence, des éléments hétérogènes.

La vie intérieure de Maine de Biran était faite de l'alternance de domination du corps et de maîtrise de soi, d'états où l'on sent le bonheur ou le malheur sourdre de dispositions organiques involontaires, en contraste avec les rares moments où nous disposons de nous-mêmes. La doctrine de Maine de Biran est une sorte de généralisation de cette expérience d'une dualité, qu'il retrouve dans les phénomènes de conscience en apparence les plus simples. De la description du paysage intérieur où il suivait avec inquiétude ce défilé d'états affectifs dont la direction lui échappe, il passe à l'analyse psychologique qui retrouve, si l'on peut parler ainsi, la différentielle de la vie de l'âme ou, pour employer son expression même, le fait primitif où l'activité s'unit à la passivité, première origine de toute conscience.

Que ce fait primitif soit, à la fois l'origine de la conscience et l'objet d'une expérience interne immédiate, la liaison de ces deux thèses est, en germe, toute la doctrine biranienne ; « il s'agit de partir... d'une connaissance la plus simple, la plus p.626 certaine de toutes celles qu'il est donné à notre esprit d'acquérir sans laquelle nulle autre ne soit possible et avec laquelle toutes les autres le deviennent (Édition Naville, III, 341). Son travail, donc, s'indique double : un travail d'analyse, dégager et isoler le fait primitif, un travail d'intégration, retrouver à partir de lui le développement de la conscience.

Le fait primitif, c'est l'effort musculaire dans lequel le moi se connaît immédiatement comme une force hyperorganique produisant le mouvement d'un muscle ; le moi ne se connaît qu'à titre de cause agissante sur une matière qui lui résiste ; il n'y a pas d'intuition du moi par lui-même ni de conscience hors de cette action ; supprimez la résistance, vous supprimez la conscience. Il y a dans toute conscience du moi (et toute conscience est conscience du moi) l'union intime de ces deux éléments hétérogènes, une force immatérielle et une résistance matérielle ; le moi se saisit comme cause dans l'effort, inséparablement de l'effet qu'il produit.

Toutes les erreurs des philosophes sur ce point viennent de ce qu'ils ne saisissent pas l'expérience interne de l'effort dans son originalité irréductible ; ils remplacent l'acte du moi, inséparable de l'affirmation d'une existence externe, par la substance pensante ; cette substance s'offre à eux de l'extérieur, comme une chose permanente, à la manière d'une chose matérielle capable de recevoir des modifications ; comme Hobbes l'a bien vu contre Descartes, l'idée de substance est inséparable de l'image d'un substrat étendu ; il s'ensuit, et Malebranche a tiré la conséquence, que toute modification de l'âme, sensation, désir, volition,

est également saisie comme un mode passif de l'âme, qui ne saurait avoir d'autre cause que Dieu, la cause universelle ; même si, comme Leibniz, on attribue à une cause interne la série des modifications de l'âme, on nie en tout cas tout rapport de cause à effet entre le corps et l'âme, et l'on est obligé, pour expliquer leur correspondance, d'avoir recours aux hypothèses forcées de l'occasionnalisme ou de l'harmonie p.627 préétablie. Mais il y a plus, Maine de Biran voit dans le substantialisme de Descartes le principe du matérialisme du XVIIIe siècle : la substance spirituelle, telle que la conçoit Descartes, est trop peu différente de la substance matérielle pour ne pas y avoir été assimilée.

Toutes ces conséquences proviennent de la démarche initiale de Descartes : *Cogito ergo sum* ; il a cru trouver dans la pensée une réflexion de soi sur soi complètement indépendante d'une action causale sur le corps, ce qui le conduisait à isoler la substance pensante, comme une chose, de la substance étendue. Mais elles ont été confirmées aussi par la méthode de Bacon, qui consiste pour l'essentiel à substituer la classification des faits à la recherche, impossible et décevante, des causes productrices ; les idéologues, appliquant cette méthode aux faits de l'âme, ont voulu s'en tenir à les observer et à les ramener, au moyen d'analogies, à des faits généraux, comme Newton a ramené à la gravitation tous les faits de la mécanique céleste.

C'est donc toute la philosophie moderne qui, d'après Maine de Biran, a négligé l'expérience interne et ses données immédiates pour s'en figurer l'objet sur le modèle de l'expérience des choses extérieures, sans d'ailleurs comprendre que cette seconde expérience est impossible sans la première. Car, contre Descartes, l'observation interne nous dit *certissima scientia et clamante conscientia* que toute conscience est une action sur l'extérieur, un effort

pour vaincre des résistances ; l'expérience interne ne nous donne donc aucune substance, mais seulement une force active, individuelle, solidaire du terme passif sur lequel elle agit actuellement ; il n'y a pas de sujet sans objet, pus plus que d'objet sans sujet, ce qui est non pas, comme chez les Allemands, une proposition universelle, mais l'expression d'une expérience individuelle et incommunicable ; l'objet c'est la résistance, inséparable de la puissance. D'autre part, contre Malebranche, contre Hume, contre les idéologues, il p.628 interprète ce fait primitif comme la constatation directe d'une action causale efficace ; « j'en appelle au sens intime de chaque homme dans l'état de veille et de conscience, ou de *compos sui*, pour savoir s'il a ou s'il n'a pas le sentiment de son effort qui est la cause actuelle de tel mouvement qu'il commence, suspend, arrête ou continue comme il veut et parce qu'il veut ; et s'il ne distingue pas bien ce mouvement de tel autre qu'il sent ou perçoit dans certains cas comme s'opérant sans effort ou contre sa volonté, tels par exemple que les mouvements convulsifs de l'habitude ? (Édition Naville, III, 464). Selon Maine de Biran, l'objection la plus générale de Malebranche contre l'efficace de l'effort volontaire est l'ignorance où nous sommes du mécanisme compliqué de la production d'un mouvement du muscle (III, 508-509) ; comment pourrions-nous être cause d'un mouvement, alors que nous n'avons nulle idée claire et distincte de ses conditions d'existence ? Cela revient à se demander comment on pourrait donner aux aiguilles sur un cadran le mouvement voulu sans connaître la manière de fabriquer une montre : la force de l'objection vient de ce qu'on essaye de se représenter par imagination le rapport du moi au corps comme celui de l'horloger à la montre ; or il s'agit justement d'un rapport intraduisible à l'imagination, celui du moi qui se sent libre dans son effort au mouvement qu'il produit ; l'objection de Malebranche veut dire seulement que la volonté ne s'est pas créé à elle-même son

corps et ses moyens d’action. Maine de Biran se croit donc en droit de répondre aussi au défi de Hume qui exigeait qu’on lui montrât une action efficace dans un seul fait d’expérience [160] ; on l’aperçoit immédiatement sans aucune preuve dialectique ni induction, dans l’effort volontaire ; mais il s’agit, en pareil sujet, non pas de prouver, mais de préparer l’esprit, de supprimer les préjugés qui empêchent p.629 de se placer au point de vue qu’il faut pour l’observer. La notion biranienne de l’effort est pourtant assez particulière : le terme effort suggère naturellement un état psychologique exceptionnel, discontinu, qui interrompt pour un temps relativement bref le courant de conscience ; or le fait primitif que Biran désigne ainsi est présent pendant tout le temps que la conscience existe, c’est-à-dire pendant tout l’état de veille ; c’est un fait relativement constant et égal à lui-même. Rappelons que Maine de Biran est un des premiers à avoir fait ressortir la multiplicité des mouvements volontaires qui conditionnent toute connaissance et d’abord la connaissance par les sens ; c’est grâce au système musculaire de l’œil que nos perceptions visuelles peuvent rester distinctes ; c’est parce qu’un système compliqué peut produire à volonté les sons vocaux que l’ouïe peut jouer un rôle de premier plan dans notre connaissance du monde extérieur et particulièrement de nos semblables ; le signe, selon Maine de Biran, n’a pas pour fonction directe de représenter l’ensemble des qualités de l’objet, mais bien, parce qu’il est mouvement volontaire, de servir de point d’appui fixe, toujours disponible comme vérification du travail antérieur ; il y a donc, pendant tout l’état de veille, une tension perpétuelle et changeante, entretenue par la volonté, de tout ou partie de nos systèmes musculaires ; l’effort au sens de Biran ne désigne que cette activité volontaire.

L’appel continuel de Biran à l’expérience interne n’empêche que sa doctrine de l’effort laisse en suspens

plusieurs questions non résolues. L’idée d’une force hyperorganique qui se transforme en énergie nerveuse, ou du moins produit l’énergie nerveuse nécessaire à la contraction du muscle, n’est rien moins que claire ; il semble qu’il s’agit d’une force limitée et dont la quantité reste toujours la même pour chaque sujet ; il y a progrès non pas en elle, mais dans ses effets ; car le premier mouvement qu’elle a produit peut, grâce à l’habitude, devenir de plus en plus facile et automatique et la laisser disponible pour un autre p.630 mouvement ; aux automatismes formés se superposent donc des actes nouveaux ; mais il semble bien que dans le premier acte le plus simple, l’odoration active par exemple ou le premier balbutiement d’un enfant, il n’y ait pas moins que dans l’acte le plus complexe qui seulement profite des automatismes déjà formés. Également obscures sont les conditions où se produit le sentiment de l’effort ; la résistance du muscle est sentie au moment même où elle a lieu, comme si le sentiment suivait le cheminement du fluide nerveux ; Ampère voudrait que l’on distinguât le sentiment de la force qui se dépense et la sensation musculaire elle-même qui, comme telle, est afférente et ne se distingue pas de la sensation produite par une contraction musculaire indépendante de la volonté ; Maine de Biran ne veut pas l’admettre : « La première contraction est sentie comme effet direct de mon pouvoir, d’une manière fort distincte de la contraction involontaire ».

Il y a là bien des énigmes qui viennent de ce que des phénomènes physiologiques qui sont les mêmes (la production au mouvement par un influx nerveux venant du centre) sont interprétés différemment, selon qu’on donne à cet influx une origine organique ou hyperorganique ; il reste très difficile de joindre l’expérience interne à la description physiologique.

On verra mieux le sens de ces difficultés si l'on songe que le but de Maine de Biran dans sa doctrine était celui que lui proposait sa vie intérieure : vaincre ou du moins tourner la fatalité physiologique. On sait combien Maine de Biran est hostile à la fameuse définition de l'homme donnée par de Bonald : une intelligence servie par des organes ; en réalité l'homme est plutôt, dans une grande partie de sa vie, l'esclave d'un organisme qui fait son bonheur ou son malheur sans qu'il le veuille ; il s'agit de savoir si, par où et dans quelle mesure son action propre peut s'insérer dans l'organisme ; ce ne peut être, selon les hypothèses favorites du XVIIIe siècle, par une sorte de progrès interne en complication qui changerait graduellement la vie animale en vie p.631 raisonnable, mais seulement par cette sorte de coup d'État, imprévisible, où l'on voit « le centre de l'âme sensitive (le centre moteur) passer sous la direction de la force libre qui est l'essence de l'âme humaine, et s'y subordonner de manière à exécuter sous son influence toutes les opérations organiques de l'animal (éd. Naville, III, 477) ; cette force *sui juris* n'a rien d'extérieur ni d'antérieur qui la provoque (exactement comme chez Rousseau l'état social n'est pas du tout en germe dans l'état de nature, mais est dû à l'initiative absolue du Contrat). L'homme est double, *simplex in vitalitate, duplex in humanitate* ; il n'est pas une intelligence servie par des organes, mais un animal raisonnable.

Ce qui a fait croire à un progrès continu depuis la sensation, c'est que les états prétendus simples, d'où Condillac partait, étaient en réalité des modes mixtes qui contenaient déjà le terme à expliquer ; la sensation dont il parle, c'est la sensation accompagnée de la conscience du moi ; or l'analyse biranienne sépare de la conscience la sensibilité purement organique, qui existe seule chez les animaux ou chez l'enfant en très bas âge, avant la première

manifestation du pouvoir volontaire. Il avait beaucoup de peine à faire admettre, à Ampère notamment, l'existence de ces sensations inconscientes, non aperçues, sans moi, qu'il appelle perceptions obscures dans son Mémoire de Bergerac (édit. Tisserand, t. V) ; c'est que la sensibilité animale est un « fait primitif, complet dans son genre » (éd. Naville, III, 400), tout autant que l'effort ; de plus les deux faits primitifs se combinent si étroitement dans la moindre des perceptions qu'il devient très difficile de les concevoir séparément ; « voilà pourquoi le mot sensation renferme toujours d'une manière implicite et indivisible la conscience du sujet sentant, si bien que, ce sujet étant ôté, la sensation semble s'évanouir avec lui ». Pour se faire entendre, Maine de Biran cite souvent le célèbre mot de Condillac à propos de la première sensation qu'il introduit dans la statue : « La statue *devient* odeur de rose » ; p.632 le fait primitif de la sensibilité organique, c'est l'absolue passivité qui fait que l'âme s'identifie tour à tour à tous les états qui lui viennent du corps, d'où une multiplicité sans lien ; cette sensibilité organique comprend, non moins que l'affection de plaisir et de douleur et la sensation, l'instinct, le désir et la passion, tous les états où il n'y a pas de moi maître de lui et, par conséquent, pas de conscience ; dans cette vie inférieure, les affections sont simultanées et présentent comme une suite de tableaux évanouissants (éd. Tisserand, IV, 202, note) ; au contraire, dans la vie active, les faits sont successifs : sorte de spatialisation et de dissémination qui fait contraste avec l'activité constante et durable. Une pareille opposition est liée au vitalisme de Bordeu et Barthez, dont Maine de Biran se montre parfois fort proche ; contre Stahl, qui, conformément au dualisme cartésien, voyait le principe des phénomènes organiques dans l'âme raisonnable même, Bordeu considérait la vie comme une activité autonome propre et consubstantielle à l'organisme. Le vrai ressort des phénomènes organiques est la sensibilité,

propriété vitale par excellence : « Tous les éléments du corps vivant, dit-il, sont sensibles par leur essence ; la vie consiste dans la faculté qu'a la fibre animale de sentir et de se mouvoir elle-même [161]) ; c'est là l'idée même de Maine de Biran qui considère la « sensibilité » comme si parfaitement diffuse à travers la matière organique qu'elle n'a aucun besoin, pour se produire, de la concentration dans un système nerveux ; et c'est ce qui fait qu'il a condamné la division qu'établissait alors Bichat entre vie organique (comme le phénomène de la digestion) et vie animale (comme la contraction des muscles dits volontaires) ; dès que la contraction de ces muscles n'est pas due à la volonté, mais « comme dans l'habitude et dans la passion ou l'émotion, aux liaisons ou sympathies organiques, il n'y a aucune raison de la ranger dans une classe distincte. p.633 Ainsi s'établit définitivement la démarcation entre les deux vies, vie animale et vie humaine.

Le moi actif dans son effort contre le corps qui lui résiste, tel est, chez Maine de Biran, le germe de toute la vie intellectuelle et morale de l'homme. Ce fait primitif d'expérience intime, dans sa nudité, avec son caractère individuel et personnel est-il suffisant pour engendrer toute la raison théorique et pratique avec ses principes universels ? Rappelons-nous que, vers la même époque, ce sentiment d'un moi isolé dans une nature qui lui est étrangère, conduisait Senancour à l'apologie du suicide et Alfred de Vigny au calme stoïque et douloureux de la *Mort du Loup*. Ce qui dirige autrement Maine de Biran, c'est le sentiment de la maîtrise absolue de soi dans le domaine, très limité sans doute, où le moi agit ; c'est la certitude d'être cause qui, en germe, est toute la raison. « Comme je pense, écrit-il à Ampère, qu'il n'y a pas une idée intellectuelle, pas une perception distincte ou aucune perception proprement dite qui ne soit originairement liée à une action de la volonté, je ne peux m'empêcher de

considérer le système intellectuel ou cognitif comme absolument fondé pour ainsi dire dans celui de la volonté et n’en différant que par l’expression » (éd. Tisserand, VII, 400). La démonstration de cette thèse est une des grosses difficultés du biranisme ; j’ai déjà dit combien il fait état des éléments moteurs dans les perceptions, et, plus généralement, des signes, naturels ou d’institution, dans les idées intellectuelles. Mais cette partie volontaire du phénomène ne concerne-t-elle pas l’usage personnel que nous faisons de l’intelligence plutôt que son contenu universel ? Lorsqu’il s’agit de fonder une affirmation universelle comme le principe de causalité sur la connaissance de notre propre causalité dans l’acte volontaire, le raisonnement de Maine de Biran est défectueux : comment conclure, de l’activité que nous nous sentons exercer, la permanence du moi dans les moments où il n’agit pas ? Et quelle analogie suspecte que celle qui nous conduit, parce que nous p.634 sommes nous-mêmes des causes, à croire que les modifications que nous éprouvons sans les faire sont les effets d’une cause extérieure à nous ? Pour que le raisonnement fût correct, il faudrait que le principe de causalité fût d’abord accepté, et c’est lui qu’il s’agit de démontrer. Il en est de même des principes moraux qu’on ne sait comment atteindre en partant de la liberté absolue du moi : là encore, la conscience morale naît parce que nous voyons chez les autres des personnes semblables à nous ; ainsi « la sphère individuelle se limite d’elle-même » (éd. Naville, III, 35) ; mais pourquoi cette analogie ? Peut-être en ce sujet était-il difficile à Maine de Biran de rester conséquent avec lui-même, sans se heurter à un individualisme qu’il veut éviter. Il y a chez lui une anthropologie qui n’est pas d’accord avec la psychologie ; « en vertu du rapport anthropologique, nul agent ne peut être réduit à son individualité ; ce qu’il sait ou sent en lui, il le sait avec un autre ou par un autre. Le rapport

anthropologique entre comme élément nécessaire dans la conscience du moi humain » (III, 36).

V. — LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE MAINE DE BIRAN

@

Cet appel à une sorte de communication immédiate des personnes cherche un appui à la vie morale, plutôt que dans des principes universels, dans une relation d'une espèce nouvelle, qui dépasse la vie de l'individu, et qui est comme une sorte de nouveau fait primitif. La pensée de Maine de Biran, pour atteindre l'universel, s'oriente non pas vers le rationalisme, mais vers le mysticisme. Dès le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il s'unit à Gassendi pour opposer à Descartes, prétendant trouver la pensée nue par la réflexion sur soi du *Cogito*, que rien n'agit sur soi-même et qu'il n'y a d'action que sur un terme extérieur (éd. Tisserand, IV, 194-196) ; du moins, précise-t-il, dans les états ordinaires de veille ; car dans les états mystiques, il n'y a p.635 plus qu'intériorité. L'état mystique, comme fait primitif et irréductible, vient donc prendre la place exacte du *Cogito*, où Descartes aurait mélangé mal à propos les deux vies, la vie humaine et raisonnable qui ne saurait être qu'action sur l'extérieur, et la vie de l'esprit. Alors, il y a cette absorption en Dieu, en quoi l'âme n'a pas plus de personnalité qu'elle n'en avait dans la vie animale ; la vie humaine est ainsi l'intermédiaire entre la vie animale, en laquelle l'homme déchoit quand il s'abandonne aux passions, et la vie de l'esprit, qui est à la fois autonomie absolue et fusion en Dieu, puisque « rien ne se passe enfin dans le sens et l'imagination qui ne soit voulu par le moi, ou suggéré,

inspiré par la force suprême, dans laquelle ce moi vient s’absorber » (éd. Naville, III, 419) : la vie de l’esprit fait donc seule cesser le sentiment d’impuissance qui accable Maine de Biran et le détache de la sujétion du corps, ce que le stoïcisme, s’appuyant sur la seule force de la volonté, ne pouvait atteindre ; Marc-Aurèle applique à la seconde vie, ce qui n’est vrai que de la troisième. L’esprit est essentiellement amour au sens de la mystique chrétienne, c’est-à-dire « la vie communiquée à l’âme et comme une addition de sa vie propre, qui lui vient du dehors et de plus haut qu’elle » (II, 541) ; l’amour crée entre les esprits une relation immédiate et indépendante des signes. La vie de l’esprit n’est pas en continuité avec l’effort humain ; elle ne peut naître que par un appel de Dieu, qui est à notre âme ce que notre âme est à notre corps ; à côté de son activité propre, l’âme a « des facultés et opérations qui tiennent à un principe plus haut qu’elle-même, et ces opérations s’exécutent dans son fond et à son insu ; ... intuitions intellectuelles, inspirations, mouvements surnaturels où l’âme désappropriée d’elle-même est tout entière sous l’action de Dieu » (III, 549). L’œuvre de Maine de Biran se couronne par une théorie de la grâce.

Les trois vies, animale, humaine et spirituelle, sont donc indépendantes ; « il n’y a pas de passage logique ou métaphysique de l’une à l’autre, écrit M. Tisserand ; on ne peut que p.636 constater leur existence et non l’expliquer [162]. Il y a en revanche continuité parfaite dans l’attitude de Maine de Biran, qui a trouvé dans la vie de l’esprit cette victoire sur la fatalité physiologique, qu’il avait vainement demandée à la volonté.

VI. — A. M. AMPÈRE

@

La conception simpliste des idéologues est remplacée aussi chez Ampère par une théorie bien plus complexe de l'intelligence. André-Marie Ampère (1775-1836) est le physicien qui a découvert en 1820 la loi de l'électromagnétisme, le président de la Société chrétienne, un groupe mystique lyonnais fondé en 1804, le correspondant de Maine de Biran à qui il adresse de 1805 à 1812 de véritables dissertations sur la classification des phénomènes psychologiques ; c'est un des esprits les plus étendus de son temps, les moins asservis à la politique et aux modes philosophiques passagères qui donnent à tant de penseurs de cette époque l'allure d'énergumènes ; il retrouve par son propre effort et indépendamment de toute influence directe la tradition philosophique qui relie l'analyse de l'esprit à celle des démarches de la science positive ; c'est au reste une âme frémissante, dont ses amis lyonnais redoutent l'enthousiasme : « son âme ardente ne lui permet pas de rester dans une juste mesure ». Ainsi écrivait Ballanche, lorsque, en 1815, Ampère, revenu à la foi chrétienne après onze ans d'incrédulité, déclare : « Tout m'annonce une grande époque religieuse, mais je me désole en songeant que je ne vivrai pas assez pour la voir se prononcer de manière à juger ce qu'elle doit être » [163].

On sait la place prépondérante qu'avait alors dans les sciences, surtout chimiques et naturelles, le procédé de classification : tout le monde juge, contrairement à certaines tendances du p.637 XVIIIe siècle, que la question de la genèse des êtres ne doit venir qu'après celle de leur classification ou même doit être définitivement ajournée ; les espèces fixes de Cuvier en histoire naturelle répondent aux corps simples de la chimie et aux facultés irréductibles des Écossais. C'est l'esprit qu'Ampère introduit dans les sciences philosophiques ; il est connu surtout par deux

classifications, celle des phénomènes psychologiques, qu'il élabore, en la remaniant constamment, dans sa correspondance avec M. de Biran, et une classification des sciences, qu'il fait connaître dans l'*Essai sur la philosophie des sciences ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* (1834). Il indique la portée de la première, quand il juge qu'« une bonne classification de ces phénomènes est le seul moyen d'élever la psychologie au niveau des autres sciences, et de réunir les opinions divergentes, faute de s'entendre, de ceux qui s'occupent de cette science, en leur offrant à la fois et le moyen de préciser leurs idées et celui d'arriver à parler un jour la même langue » [164].

Mais la classification des faits psychologiques repose elle-même sur une thèse tout à fait nouvelle et complètement indépendante de Maine de Biran, à qui il est beaucoup moins redevable qu'on ne le dit en général ; cette thèse dont il a lui-même par trois fois revendiqué l'originalité [165], domine sa classification. Elle concerne moins la psychologie que la philosophie de la science. Son point de départ est l'opposition platonico-cartésienne entre le soleil « sensible » le soleil « intelligible » : « Nous ne connaissons que par nos impressions le monde phénoménal où les couleurs sont sur les objets, où le soleil a un pied de diamètre, où les planètes rétrogradent, etc... ; les physiciens et les astronomes conçoivent un monde nouménal hypothétique, où les couleurs sont des sensations excitées dans l'être sentant par certains rayons et qui n'existent qu'en cet être ; où le soleil p.638 a 507.000 lieues de diamètre, où la terre est un sphéroïde aplati qui tourne autour de lui, où les planètes se meuvent toujours dans le même sens, etc... » (éd. Tisserand, VII, 368). Quelle peut être l'origine de cette construction rationnelle ? Ampère était d'accord avec son milieu philosophique pour rejeter la thèse condillacienne de la sensation transformée qui, par une

suite d'identités, réduit toute idée au sensible. Seulement, les raisons qu'il donne contre elle sont complètement différentes de celles de ses amis ; ceux-ci la rejettent parce que la sensation, étant passive, ne rend pas compte des faits actifs de l'âme ; en revanche, ils seraient tout prêts, et Maine de Biran le premier, à accepter la théorie du raisonnement qui réduit cette opération à une suite d'identités ; or, c'est justement là, pour Ampère, qu'est la vraie faiblesse de Condillac ; à cette « ridicule théorie », « ce que les hommes ont jamais inventé de plus faux et de plus ridicule », à ces « sottises de Condillac », à « la ridicule identité », (éd. Tisserand, VII, 506 ; 500 ; 520 ; 521), Ampère oppose le raisonnement scientifique réel, le raisonnement progressif qui découvre du nouveau, celui que Descartes et Locke avaient décrit ; tandis que les philosophes rapprochent Locke de Condillac, Ampère, en effet, laissant de côté la théorie de l'origine des idées, qui les sépare de Descartes, rappelle que la conception du raisonnement est la même chez Locke et chez Descartes ; suivant l'un et l'autre, chaque maille d'un raisonnement est reliée à la précédente par un rapport ou relation qui est l'objet d'une intuition ; le raisonnement tout entier est fait d'une série successive d'intuitions de rapports, dont chacune est un progrès ; il y a jugement « lorsqu'un nouvel élément (rapport ou relation) vient grossir le groupe en s'y joignant » (*ibid.,* 518).

Quelle est la nature de cette intuition ? Ici encore, Ampère va opposer à la théorie idéologique, née de l'analyse de la pensée commune, la vue d'un savant ; pour Condillac, le jugement est un groupe d'idées qui se ressemblent ; il repose donc sur la comparaison de deux termes et dépend de la nature des choses p.639 comparées ; le jugement change quand les choses changent. Or le mathématicien connaît des relations d'espèce toute différente, qui ne changent pas, alors que changent complètement les termes mis en rapport.

« Par exemple, j'ai conçu un rapport de ressemblance entre deux feuilles d'oranger. Si à l'une de ces deux feuilles je substitue une fleur, le rapport entre la couleur de la feuille et celle de la fleur ne sera plus le même qu'entre les deux feuilles précédemment comparées. Il n'en est pas ainsi des rapports de position et de nombre. Si, après avoir conçu qu'une branche est située entre deux autres branches, je remplace les trois branches, ou l'une d'elles, ou deux d'entre elles par des feuilles ou des fruits, j'aurai en considérant ces nouvelles sensations la vue d'un rapport de nombre, de position ou de forme indépendant de leur nature » (*ibid.,* 477)*.* Voilà donc découverts des modes d'union ou de coordination qui sont entièrement indépendants des impressions sensibles avec lesquelles ils se trouvent unis dans la perception ordinaire : étendue, durée, causalité, mouvement, nombre, divisibilité, autant de rapports de ce genre, qui donnent lieu aux axiomes ou propositions premières.

Si maintenant l'on se souvient de ce « monde nouménal » découvert par l'astronome et le physicien, on verra qu'il est fait des intuitions de ces rapports ou relations, indépendantes des impressions ; la distinction de ces impressions et de ces relations n'est autre que celle que faisaient les Cartésiens et Locke entre les qualités secondes qui n'appartiennent qu'au moi, et les qualités premières qui appartiennent à la réalité en soi. Seulement Descartes, qui a eu raison de faire cette distinction, n'a pu la justifier. Ampère croit le faire dès qu'il a prouvé que ces qualités désignent des modes d'union indépendants de choses unies ; alors il est parfaitement loisible de substituer aux phénomènes engagés en ces relations des noumènes qui auront mêmes relations ; les lois de coordination du noumène sont les mêmes que celles du phénomène. Les théories physiques, telles que les conçoit Ampère, n'ont pourtant rien de la physique p.640 *a priori* de Descartes ;

admettant des sortes de lois de coordination qu'il compare lui-même aux principes synthétiques *a priori* de Kant, il ne voit dans ces lois que les matériaux des théories du physicien ; mais ces théories sont en tout point semblables aux hypothèses astronomiques de Ptolémée ou de Copernic, qu'on peut rendre seulement extrêmement probables en comparant ce qui en doit résulter avec ce que nous observons réellement.

Dans la pensée d'Ampère, sa thèse s'oppose aussi à celle de Kant ; conformément à l'interprétation de son époque, il considère celui-ci comme un subjectiviste qui aurait affirmé que les lois de coordination ou catégories n'existaient que dans et pour le moi, et ne valaient que pour les phénomènes ; mais il considère que tous les psychologues qui font de ces rapports de coordination une dépendance des impressions sensibles et même (comme le fait Maine de Biran pour la loi de causalité) une dépendance de l'expérience interne, ne peuvent éviter l'écueil du kantisme ; il y a bien des rapports qui dépendent de la nature des termes comparés, et s'évanouissent avec eux, les rapports de ressemblance ; mais tels ne sont pas les rapports indépendants de la nature de leurs termes, qui ne sont nullement liés aux phénomènes dans lesquels ils apparaissent d'abord.

Il y a là une thèse sur la connaissance scientifique qui peut s'isoler du reste : c'est elle qui préside, comme on va le voir, à la classification psychologique. Maine de Biran avait admis une distinction entre les phénomènes passifs, qui n'étaient pas aperçus par un moi, et les phénomènes actifs, naissant avec l'effort musculaire, auxquels il rattachait non seulement la volonté, mais la raison. Ampère admet ces deux divisions, qu'il appelle système sensitif et autopsie ou émesthèse ; mais il les conçoit d'une manière différente de Maine de Biran : il admet que le système sensitif est une

véritable connaissance des modifications actuelles qui sont coordonnées par juxtaposition ; l'émesthèse s'ajoute à cette connaissance comme une p.641 nouvelle connaissance, celle de la causalité du moi saisie dans l'effort musculaire (il ne veut d'ailleurs pas confondre la sensation musculaire proprement dite, localisée dans le muscle, avec le sentiment de l'effort) ; à ce moment naît l'attribution au moi de la force, et l'attribution aux choses extérieures des résistances qu'elle rencontre. Mais à ces deux systèmes, il en ajoute deux autres, qui sont rendus possibles par l'autopsie, mais ne se confondent pas avec elle, le système comparatif ou logique, qui consiste dans la formation des idées générales et des classes par ressemblance, et, au-dessus, la synthétopsie ou intuition des rapports indépendants des termes. Cette synthétopsie trouve les rapports dont elle est l'intuition dans les trois systèmes précédents, mais mélangés aux phénomènes dont elle les isole ; dans le premier système l'étendue, dans le second la causalité, dans le troisième les rapports de classification. Le premier système comporte des axiomes, les axiomes mathématiques tels que : l'espace a trois dimensions, qui sont donnés par intuition ; mais il en est de même des deux autres systèmes ; dans le deuxième système, une assertion comme : l'effort est la cause du mouvement produit dans le bras, est, au même titre que le précédent, une donnée d'intuition et un axiome ; dans le troisième, les principes de la logique aristotélicienne, tels que : ce qui est vrai du genre est toujours vrai de l'espèce, mais non inversement, sont aussi des axiomes. Mais la détermination des noumènes devient possible chaque fois que l'esprit a l'intuition de modes de coordination indépendants des choses ; on en a vu l'exemple dans les théories physiques ; or on peut concevoir au sujet du moi nouménal, dans son rapport avec le moi phénoménal, une théorie de même valeur que la théorie physique ; le moi phénoménal est le moi

momentané, saisi dans les actes passagers de l'effort ; mais le rapport de causalité, isolé du phénomène où il se manifeste, nous fait arriver à un moi permanent qui survit aux conditions particulières de sa manifestation actuelle.

p.642 Il est visible que, dans ce classement, le dernier terme, la synthétopsie, commande tout le reste ; on voit, à travers la correspondance avec Biran, comment les trois premières classes, analysées d'abord en elles-mêmes, se déterminent peu à peu dans leur rapport à la synthétopsie ; cela est particulièrement visible pour la première classe, où Biran ne voulait noter que des phénomènes affectifs, non aperçus par le moi, tandis qu'Ampère y voit une connaissance comportant une coordination de termes ; c'est qu'il veut en faire le point de départ de la connaissance des noumènes en physique ; de même l'effort, au lieu d'atteindre, comme pour Biran, la réalité même du moi, n'a que la valeur d'un phénomène, ce qui laisse le champ libre à la théorie métaphysique du moi permanent. Les deux hommes pouvaient difficilement s'entendre, Biran étant toujours dirigé vers l'analyse intérieure, et Ampère vers les conditions de la connaissance scientifique.

Il ne faut donc pas s'étonner du rapport étroit qu'il y a entre cette classification psychologique, qui est celle des facultés de l'âme par lesquelles on acquiert les sciences, et la classification des sciences dans l'*Essai*. Convaincu que les lois de la classification sont indépendantes des objets classés, il transporte, dans ce problème, les méthodes de Cuvier et de Jussieu, cherchant, non point comme ses prédécesseurs, un tableau hiérarchique des genres comprenant les espèces, mais introduisant au-dessus des genres, les familles, les ordres, les embranchements, les règnes. Sciences cosmologiques étudiant la nature extérieure, et sciences noologiques étudiant l'homme intellectuel, tels sont les deux règnes. Les sciences

cosmologiques comprennent deux sous-règnes, les sciences cosmologiques proprement dites et les sciences physiologiques. Les premières se divisent en deux embranchements, mathématique et physique, les deuxièmes en sciences naturelles et en sciences médicales. Les sciences noologiques se divisent en sciences noologiques proprement dites (divisées en sciences philosophiques [psychologie, ontologie, p.643 éthique] et en sciences nootechniques [dont la technesthétique, étude des arts, et la glossologie, étude de la littérature]) et en sciences sociales, divisées elles-mêmes en sciences ethnologiques (ethnologie, archéologie, histoire), et sciences politiques.

Dans l'intention d'Ampère, cette classification devrait servir de base à « une encyclopédie vraiment méthodique où toutes les branches de nos connaissances fussent enchaînées, au lieu d'être dispersées par l'ordre alphabétique » (*Essai*, p. 18), et à une pédagogie rationnelle distinguant la partie élémentaire des sciences de la partie supérieure.

VII. — LA DIFFUSION DU KANTISME EN FRANCE

@

L'on a déjà vu, chez M. de Biran et chez Ampère, quelque chose de l'impression faite en France par la révolution philosophique de Kant ; la connaissance s'en répand peu à peu. Charles Villers publie, en 1801, la *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale* ; il écrivit la même année un rapport pour Bonaparte sur le même sujet ; il y montrait surtout le

vainqueur de l'empirisme qui, grâce à sa théorie de la connaissance, avait mis au-dessus de toute attaque la liberté et la morale [166] ; Kant doit être, pour lui, le réformateur des mœurs et de la pensée françaises. La même année parut encore une traduction française d'un ouvrage hollandais de Kinker (*Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*), que Destutt de Tracy fit connaître l'année suivante dans une communication à l'Académie des Sciences morales, et que Daunou annota. Et c'est à Villers que Mme de Staël emprunte les données de son chapitre sur Kant dans l'*Allemagne.*

En 1809, dans un article *Sur l'existence et sur les derniers systèmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne,* Frédéric Ancillon, membre de l'Académie de Berlin, parlait de la p.644 difficulté de les exposer « dans une langue qui ne permet pas qu'on lui fasse la plus légère violence et qui ne se prête pas à convertir les qualités, les états ou les actions, en substances ou en êtres, métamorphose très aisée et très commune dans les écrits des métaphysiciens allemands. En mettant l'article devant un infinitif, ils changent ce qu'il y a de plus indéterminé dans un être déterminé, et l'on ne croirait pas, au premier coup d'œil, quelle influence décisive cette faculté quelquefois utile, souvent funeste, a eue sur la philosophie ». C'est vers la même époque que Schelling se plaignait de l'isolement où vivaient les philosophes allemands, à cause de leur langue. Aussi importe-t-il d'indiquer brièvement dans quel sens s'est opérée une transmission si malaisée ; c'est en général par une vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie qui prend pour tâche d'intégrer les systèmes allemands dans une tradition universelle.

Ancillon lui-même voit le point de départ du problème philosophique dans un dualisme qui s'exprime en plusieurs couples de termes qui se répondent : sujet objet, pensée

nature, liberté nécessité, esprit matière, psychologie physique. Ce dualisme est non pas une notion construite, mais un fait primitif, ou plutôt le fait primitif que Descartes a reconnu par le *cogito* ; car « avec le sentiment du moi m'est donné en même temps le sentiment de quelque chose qui n'est pas moi ». Les deux mondes étant ainsi séparés par la réflexion, le problème est de rétablir l'unité dans la dualité. Descartes et Locke l'ont tenté, en niant un des deux termes ; l'innéisme de Descartes fait de la conscience du monde réel un produit des principes intérieurs au sujet, et manque ainsi la réalité ; l'empirisme de Locke manque l'universalité des principes en réduisant la connaissance au monde extérieur ; vient enfin Kant qui maintient liés les deux termes ; pour lui « les formes de la sensation, les notions de l'entendement, les idées de la raison se lient aux intuitions par une union secrète, mystérieuse, incompréhensible, et produisent la vérité de l'expérience » ; ce n'est pas là, selon Ancillon, résoudre le problème, mais poser p.645 en fait ce qui est en question ; pourquoi le particulier, le contingent, l'inconstant est-il du côté de l'objet ? Pourquoi le nécessaire et l'universel du côté du sujet ? Kant n'en dit rien et nous laisse dans un cercle : « Veut-on la réalité, on s'adresse à l'objet qui vous renvoie au sujet ; on interroge le sujet, il vous renvoie à l'objet. On dirait deux débiteurs insolvables qui sont d'accord pour se moquer de leur créancier, et qui lui donnent finalement du papier sur un tiers, dont le crédit tient au leur, la réalité de l'expérience. »

Les philosophies postkantiennes sont des tentatives pour se débarrasser du problème en se plaçant au delà du premier fait ; c'est Fichte qui cherche un sujet tout à fait indépendant, un Moi infini ; c'est Schelling qui pense atteindre, par l'intuition intellectuelle, un absolu qui ne soit pas plus sujet qu'objet : solution impossible puisque « au delà de la dualité primitive, il n'y a rien que de vague, ou plutôt on trouve le vide parfait ».

Ainsi la philosophie allemande est présentée comme ayant achevé de faire le tour des solutions possibles du problème philosophique, sans succès d'ailleurs. C'est ainsi que Degérando, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804), présentait le kantisme ; et c'est l'interprétation de Mme de Staël dans l'*Allemagne* (3e partie, ch. VI).

Ampère, un des seuls qui connaissent Kant par ses amis lyonnais, a une idée fort médiocre des exposés de sa philosophie accessibles au public français : « Vous n'avez aucune idée de Kant, écrit-il à M. de Biran, que l'*Histoire des systèmes de philosophie* et l'ouvrage de Villers n'ont songé qu'à défigurer par des motifs contraires... Vous vous en rapportez aveuglément à son égard, à ce qu'en ont dit MM. de Tracy et de Gérando, qui l'ont traité comme Condillac a fait à l'égard de Descartes et souvent de Locke : tordre ses expressions pour lui faire dire tout le contraire de ce qu'il a dit » (*Œuvres de Biran,* éd. Tisserand, t. VIII, 520).

Bibliographie



CHAPITRE V

LE SPIRITUALISME ÉCLECTIQUE EN FRANCE

@

p.647 Par réaction contre l'idéologie, sous l'influence combinée de Maine de Biran, des Écossais et de la philosophie allemande se développa en France, à partir de la Restauration, une métaphysique spiritualiste qui cherche à atteindre les réalités spirituelles universelles, Dieu et l'âme, en partant de l'observation intérieure. Laromiguière et Royer-Collard en sont les précurseurs.

I. — LAROMIGUIÈRE

@

Pierre Laromiguière est connu surtout par les *Leçons de philosophie* (1815-1818), qui reproduisent un cours de la Faculté des Lettres de Paris. Il écrivait en son Discours d'ouverture prononcé le 26 avril 1811 : « Parmi le grand nombre d'idées qui sont l'objet des sciences métaphysiques et morales, il en est quelques-unes qui semblent appartenir à des facultés inconnues et qui semblent se cacher dans la profondeur de notre être. Aliment des esprits présomptueux, des imaginations ardentes et d'une curiosité qui ne s'éteint jamais, elles se sont toujours montrées et elles se montreront éternellement rebelles à toute philosophie qui ne saura pas les observer dans leur origine et au moment de leur naissance » (3e édition, t. I, p. 36). La philosophie est ici définie par une méthode d'analyse qui ramène toutes nos

idées aux jeux des facultés connues et familières, et qui prive ainsi de leur mystère certaines d'entre elles (s'agit-il p.648 des idées du bien, de Dieu, du beau ?) qui, avant analyse, paraissent venir de facultés inconnues : protestation de l'idéologie contre un romantisme envahissant.

Encore la méthode d'analyse a-t-elle deux faces : ou bien l'on décrit, c'est-à-dire que l'on sépare, en les juxtaposant, des traits hétérogènes entre eux bien qu'appartenant à une même chose ; ou bien l'on raisonne, c'est-à-dire que l'on énonce une suite de propositions identiques dans chacune desquelles une même idée, par les expressions différentes qu'elle revêt, peut être suivie dans son origine et ses développements. On reconnaît aisément, dans cette seconde définition, la thèse maîtresse de Condillac.

Mais si Laromiguière n'a pas conçu autrement que Condillac la méthode philosophique qu'il lui laisse, au reste, l'honneur d'avoir découverte, il y fait pourtant une très profonde modification ; il prend en effet pour point de départ de la genèse, outre la sensation, faculté passive, l'attention, faculté active ; de l'attention il fait naître la comparaison, qui, découvrant tous les rapports des choses, est le point de départ du jugement et du raisonnement. Cette revendication d'une activité spirituelle originelle et irréductible, si elle laisse intacte la méthode génétique de Condillac, introduit dans la doctrine une tendance tout à fait nouvelle et conforme au biranisme.

L'influence de Laromiguière, dont l'unique cours, celui de 1811, fut publié en 1815, fut d'ailleurs peu durable ; par un paradoxe elle ne reprit que pendant la Restauration, grâce à un des plus réactionnaires des ministres du régime, Frayssinous, qui, suspendant le cours de Cousin et fermant l'école normale en 1822, fit appel à Laromiguière et à son

élève Thurot ; il craignait moins les idéologues, ennemis de Kant et des Écossais, que les nouveaux spiritualistes ; mais ce retour d'influence cessa avec la chute de Frayssinous, à la fin de 1827.

II. — ROYER-COLLARD

@

p.649 Paul Royer-Collard (1763-1843) fut professeur à la Faculté de Paris, de 1811 à 1814. Un juge que l'on ne peut guère récuser avait donné, dès son début, à son spiritualisme, l'estampille d'une philosophie d'État, c'est Napoléon, qui après la première leçon du cours où Royer-Collard, le 4 décembre 1811, prit position contre Condillac, dit à Talleyrand : « Savez-vous, M. le Grand-électeur, qu'il s'élève dans mon Université une nouvelle doctrine très sérieuse qui pourra nous faire grand honneur et nous débarrasser tout à fait des idéologues en les tuant sur place par le raisonnement » [167]. Cette doctrine, exposée pendant deux ans et demi à la Faculté des Lettres, connue par la publication du cours d'ouverture en 1813, puis par les *Fragments* qu'édite Jouffroy en 1828, consiste à condamner la « philosophie de la sensation » en énumérant ses conséquences contraires aux croyances communes des hommes, et à lui opposer, sous le nom de « philosophie de la perception », l'évidence de ces croyances, parallélisme parfait où, à chaque erreur, s'oppose chaque vérité. L'essence de la philosophie de la sensation est l'« idéalisme » qui construit toute réalité avec les impressions passagères que les objets font sur nous : il s'ensuit que le moi est une collection de sensations, sans substance ni identité à travers le temps ; la nature est une collection de qualités sensibles, suite d'images qui ne sont

liées par aucune substance et ne contiennent aucune force active ; Dieu est une collection d'effets sans substance ; l'idéalisme, dont Descartes, qui s'enferme dans son moi par le *cogito*, est l'auteur responsable, aboutit donc au scepticisme et au nihilisme, et, en morale, à l'égoïsme, puisque les autres personnes ne sont, comme les autres objets de l'univers, que nos impressions. La philosophie de la perception part de réalités évidentes parce qu'elles sont p.650 données immédiatement à la conscience, et elle ne consent à faire aucune hypothèse sur leur genèse : d'abord l'existence du moi connu immédiatement comme substance (Descartes a eu tort de croire qu'il fallait conclure de l'existence à la substance) et comme substance pensante (Fichte a eu tort de poser le moi avant la pensée) ; le moi est durable et se connaît comme identique à soi par la mémoire, puisque « nous ne nous souvenons que de nous-mêmes » ; il se connaît comme cause dans l'acte volontaire et dans l'attention. Ces trois caractères de substantialité, de permanence et de causalité se retrouvent dans le monde extérieur, où nous les saisissons non pas par une intuition immédiate, mais par une sorte d'induction, très mal définie d'ailleurs, puisque l'induction normale n'aboutit qu'au probable, celle de Royer-Collard nous mène à transporter irrésistiblement au monde extérieur les caractères du moi : la solidité nous fait conclure à une existence substantielle, et de là à une existence permanente, indépendante de nous, dans un espace et un temps sans borne ; enfin nous voyons en eux des causes productrices que nous imaginons en supprimant par la pensée ce qu'il y a de volontaire et de réfléchi dans notre propre causalité. C'est le caractère de la causalité des êtres matériels qui nous amène à Dieu ; ces causes partielles et dispersées ne peuvent en effet s'harmoniser que grâce à une cause unique, une volonté toute-puissante, qui est celle de Dieu. Ainsi sont restituées par la philosophie les réalités communes, le moi, la nature et

Dieu ; il n’y a chez tous les grands philosophes, de Platon à Condillac, qu’erreurs, parce qu’ils ont substitué leurs hypothèses à l’observation des faits.

La doctrine de Royer-Collard manifeste, mais d’une manière vraiment sommaire et superficielle, une tendance profonde de son époque ; cette époque est dégoûtée des problèmes de genèse qui font évanouir toute réalité sous l’analyse ; elle cherche à démontrer ce qu’il y a d’artificiel et d’humain dans une analyse qui commence par détruire l’originalité de son objet qu’elle est p.651 ensuite à jamais incapable de retrouver. Royer-Collard exprime toute son animadversion contre ces doctrines en les appelant « psychogonie », qu’il oppose à sa psychologie, comme un Newtonien pouvait opposer la nouvelle cosmologie à la cosmogonie hypothétique de Descartes. Ces réalités analysables sont-elles saisies par intuition immédiate ou par croyance naturelle ? Sur ce point essentiel, qui sera un thème si important de la philosophie française à partir de 1850, Royer-Collard reste dans le vague. Il ne faut pas oublier d’ailleurs que, né en 1763, il avait quarante-huit ans lorsqu’il devint professeur dans une faculté où il ne resta que deux ans et demi ; avant d’être philosophe, il était homme politique. Membre de la Commune de Paris en 1792, député au Conseil des Cinq-Cents en 1797, il est de 1797 à 1803 un des indicateurs de Louis XVIII ; car il est, dès ce moment, partisan d’une monarchie qui limite elle-même son pouvoir par des lois fondamentales. Aussi, après l’intermède de son enseignement à la Sorbonne, il fut, en 1816, à la Chambre des députés, un des défenseurs les plus convaincus de la Charte et le chef du parti des « doctrinaires » qui considéraient le système politique de la France comme issu de la raison elle-même.

Le spiritualisme s’apparente donc, dès sa naissance, à une sorte de libéralisme très limité, dont il suit d’ailleurs la

fortune ; son succès diminue pendant la période de réaction forcenée qui, de 1821 à 1828, suspend le cours de Cousin et supprime l'École normale ; il se relève en 1828, après la chute de Frayssinous, lorsque Royer-Collard présente au roi Charles X l'adresse des 221, pour devenir, sous Louis-Philippe, la doctrine de l'Université ; il eut donc toujours contre lui le clergé partisan des doctrines absolutistes, mais aussi les démocrates du parti libéral, dont beaucoup, idéologues d'origine, trouvaient maigres les libertés dont se contentait Royer-Collard, avec son suffrage restreint et sa pairie héréditaire. C'est cette collusion continuelle avec les convenances politiques qui faisait dire à Edgar p.652 Quinet : « Quand j'entends un spiritualiste, la réalité disparaît, pour faire place au convenu » [168].

III. — JOUFFROY

@

Théodore Jouffroy (1796-1842), après avoir enseigné à l'École normale et à la Sorbonne, fut membre de la Chambre des députés à partir de 1833. Il y a, chez lui, plusieurs thèmes de pensée qui restent isolés et qu'il ne paraît même pas eu avoir la volonté d'unir : le thème de la destinée, tout lyrique et personnel, qui l'a inquiété sa vie entière, ne se rattache guère aux sujets qu'il traitait dans ses cours : l'indépendance et le caractère scientifique de la psychologie, le droit naturel, l'esthétique. Mais cette sorte de dissémination de sa pensée se rattache à un trait foncier de caractère : une sorte d'hésitation et de dédain aristocratique devant les affirmations massives et doctrinales : « Les esprits vulgaires, écrivait-il, pour qui il n'y a point de préface, parce que tout leur est commencement, peuvent entrer sans hésitation ; c'est leur privilège ». Aussi

nul ne fut moins directeur de conscience que cet homme tourmenté par le problème de la destinée ; il est arrivé à la conviction que c'est une question personnelle que chacun résout par son propre effort et pour soi ; ne retrouve-t-il pas chez les paysans de son village toute la diversité des solutions que les philosophies en ont données ? « Les uns, disait-il à Doudan, sont spiritualistes, les autres vraiment mystiques, les autres stoïciens, quelques-uns penchant à toute incrédulité, tous confusément et suivant la pente naturelle de leur caractère » [169]. En matière purement philosophique, il a au contraire des opinions tranchées, mais il ne dépasse pas les prolégomènes, et n'arrive jamais aux doctrines précises et concrètes.

p.653 Jouffroy a écrit en 1822 son article célèbre *Comment les dogmes finissent,* qui fut publié en 1825 par le *Globe,* le journal libéral de lu Restauration ; il y expliquait comment la philosophie doit, dans un avenir encore lointain, remplacer la religion chrétienne défaillante. Jouffroy lui-même paraît avoir senti profondément cette situation ; en 1832, dans la deuxième partie de son essai *Sur l'organisation des sciences philosophiques,* il raconte la crise morale où, dix-neuf ans auparavant, dans une nuit de décembre 1813, il s'aperçut qu'il avait perdu la foi ; ces sortes de récits ne sont certes pas rares à une époque où l'enfant du siècle cultive son inquiétude, et le collégien de dix-sept ans qu'il était alors a probablement subi l'épidémie romantique. Il est sûr pourtant que le sentiment de vide, qu'il éprouva alors, domine sa vie intellectuelle. Dans ses leçons *Du Problème de la destinée humaine,* par lesquelles il ouvrit son cours de décembre 1830, on le voit nettement chercher, dans l'affirmation du principe de finalité, à combler ce vide laissé par la foi ; ce principe prend chez lui une forme religieuse : dire qu'aucun être de la nature n'a été créé en vain, c'est dire que chaque être a une destinée, une vocation, une mission ; mais le principe, ainsi interprété, pose une

question plus qu'il ne nous donne une réponse ; nul homme ne peut ignorer qu'il a une destinée, nul ne peut rester sans se demander quelle elle est, nul ne peut douter que, quelle qu'elle soit, elle se réalisera, de telle sorte que, si elle ne l'est pas dans la vie présente, l'on est forcé de croire à une vie future ; en revanche, nul ne peut savoir quelle est cette destinée ; la solution chrétienne ne suffit plus, et la philosophie n'est pas près de se substituer à la religion. Cette ignorance, démontrée, apporte, selon Jouffroy, le calme et une sorte de certitude négative : il n'y a plus à s'inquiéter de problèmes qui sont sûrement insolubles. A défaut de la vérité absolue, cependant, qui nous sera peut-être un jour révélée, Jouffroy admet des vérités relatives, humaines, les diverses religions ou métaphysiques, qui correspondent à l'état de p.654 progrès de l'humanité ; il est bien loin à ce moment de Royer-Collard, qui ne veut pas faire au scepticisme sa part et de Cousin avec sa « raison impersonnelle » ; il est sur la voie qui mène à Renan d'un côté, à W. James de l'autre ; l'humanité se crée à elle-même des raisons de vivre. Remarquons que tous les problèmes pratiques tournent, selon lui, autour de ce problème insoluble de la destinée ; la question du droit naturel, par exemple, dont dépendent celles du droit politique et du droit des gens ne peut être résolue que si l'on connaît la nature de l'homme, c'est-à-dire sa destinée ; le droit d'une époque doit donc varier avec ses croyances. Ainsi s'introduisait, d'une façon, il est vrai, timide et peu expresse, cette sorte de relativisme individualiste, que l'on voit fleurir plus tard chez Renan ou Barrès, et qui est si différent du relativisme social et historique que l'on trouve chez Comte.

Les spéculations de Jouffroy sur la psychologie sont bien extérieures à ces préoccupations : il ne pense pas du tout, comme Cousin, trouver par elle une ontologie. Mais il défend une psychologie, indépendante à la fois de la physiologie et

de la métaphysique, qui a même méthode et même certitude que les sciences physiques ; aussi conseille-t-il, dans sa Préface à la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, en 1826, de faire de la psychologie en savant et en observateur, sans se préoccuper ni des difficultés de méthode qu'on lui oppose, ni des questions ultérieures de la métaphysique sur la nature de l'âme. Il est vrai que cette assimilation de la psychologie aux sciences physiques ne l'empêche pas, dans son article de 1838 sur la *Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie,* d'admettre que, à la différence des faits physiques, dont la cause, gravitation, affinité, etc., n'est pas donnée avec les faits que l'on observe, l'observation interne nous donne les faits accompagnés de leur cause, qui est le moi ; mais rien n'indique que nous ayons, dans le moi, une réalité métaphysique substantielle. Jouffroy semble rester, sur ce point, fidèle p.655 à l'enseignement de Cousin qui nie toute intuition directe d'une réalité substantielle.

Son *Cours de Droit naturel* (1834-1835) montre pourtant, à certains égards, l'union de ces deux préoccupations ; la base (troisième leçon) en est en effet une psychologie morale de l'Homme, destinée à montrer l'apparition successive des facultés. L'homme se conduit d'après des tendances primitives, qui font servir à leur satisfaction les facultés de sensation, d'intelligence et de volonté ; la conduite de l'enfant est donc changeante et variable, suivant le jeu des tendances. Mais dès ce moment apparaît la liberté, qui est avant tout un pouvoir de concentration, moins une force nouvelle, qu'une disposition à réunir nos forces dispersées contre ce qui nous résiste ; cette liberté est d'abord irrationnelle ; avec l'éveil de la raison qui lui fournit des motifs, elle devient, d'impulsive, réfléchie. Mais la raison a elle-même deux stades, un stade inférieur où, au service des tendances, elle donne comme motif à la conduite l'intérêt bien entendu, et un stade supérieur où elle atteint

l'idée d'une loi extérieure et supérieure à la personne, d'un ordre qui est l'expression de la pensée divine. La psychologie morale est donc toute suspendue à l'existence d'une faculté, la raison qui, sous sa forme supérieure, est capable de se poser le problème de la destinée.

Son *Cours d'esthétique* (1843), lui aussi, a pour couronnement cette même idée d'ordre. Jouffroy est en formel désaccord avec Cousin qui définissait le beau par l'unité dans la variété ; il remarque, en effet, qu'il n'est aucune réalité qui ne présente ces deux caractères ; et il propose, pour déterminer l'idée du beau, une méthode bien différente de la méthode comparative qui consiste, rapprochant plusieurs objets beaux, à en déterminer la qualité commune. Ici encore, il faut attaquer la question par la conscience et déterminer d'abord quels phénomènes le beau produit en nous. Bien que l'expression de Jouffroy dans ce livre reste parfois obscure, sans doute parce que nous n'avons p.656 ici que les notes prises sur son cours par un auditeur, on doit trouver dans sa définition du beau une tentative de passage de nos états internes à un certain ordre extérieur, révélateur d'une réalité véritable : « Si l'état dans lequel nous nous trouvons, écrit-il, est accompagné d'un jugement que cet état est selon l'ordre dans l'être extérieur, le sentiment que nous éprouvons est le sentiment du beau, l'objet extérieur est appelé beau » ; cet ordre, il est vrai, n'est pas défini plus précisément que ne l'était tout à l'heure l'ordre moral ; nous sommes, ici aussi, dans cette région mystérieuse qui touche à la destinée humaine.

IV. — VICTOR COUSIN

@

Victor Cousin (1792-1867) est le fondateur de cet éclectisme spiritualiste qui, après une brève éclipse de son influence pendant la Restauration, allait devenir, pendant tout le gouvernement de juillet, comme la doctrine officielle de l'Université, qui détenait alors le monopole de l'enseignement. Professeur de philosophie à l'École normale, dès 1814, puis, sous Louis-Philippe, pair de France, conseiller d'État, directeur de l'École normale, recteur de l'Université et enfin ministre de l'Instruction publique, il eut tous les moyens d'imposer sa doctrine. En quoi consiste cette doctrine, qui se forma surtout sous l'influence de Royer-Collard et des Écossais, à laquelle il faut ajouter celle de Hegel et de Schelling, que Cousin eut l'occasion de rencontrer dans ses trois voyages en Allemagne, en 1817, 1818 et 1824 ?

Sa prétention « est de reproduire dans ses formules scientifiques la pure croyance du genre humain, pas moins que cette croyance, pas plus que cette croyance, cette croyance seule, mais elle tout entière. Son caractère singulier est de fonder l'ontologie sur la psychologie, et de passer de l'une à l'autre à l'aide d'une faculté psychologique et ontologique, subjective et objective à la fois, qui apparaît en nous sans nous appartenir $_{\text{p.657}}$ en propre, éclaire le pâtre comme le philosophe, ne manque à personne et suffit à tous, la raison, qui du sein de la conscience s'étend dans l'infini et atteint jusqu'à l'être des êtres » [170]. Par son balancement de style et de pensée, cette période, entre mille autres semblables, donne une idée fidèle d'une manière de philosopher qui a gardé longtemps quelque influence en France ; Cousin est orateur plus que philosophe, et sa pensée, comme on l'a remarqué, est le fruit naturel de cette éducation purement formelle et humaniste, à peu près étrangère à la culture scientifique, que l'on donnait dans les lycées impériaux : il a raconté lui-même l'origine de sa vocation : « Il est resté et restera toujours dans ma mémoire,

avec une émotion reconnaissante, le jour où, pour la première fois en 1810, élève de l'École normale, destiné à l'enseignement des lettres, j'entendis M. Laromiguière. Ce jour décida de toute ma vie ; il m'enleva à mes premières études... » (Fragments, p. 70). Les thèmes oratoires gardent pourtant un grand rôle dans sa pensée, et beaucoup de ses développements sont commandés par le désir de déjouer ou de convaincre un adversaire. La « manie de la préface » que A. Marrast dénonçait dans l'école de Cousin en 1828 [171], est caractéristique de ce besoin constant de s'expliquer avec autrui.

C'est dans les trois préfaces successives des *Fragments de philosophie contemporaine* (1826, 1833, 1838) que l'on peut prendre l'idée la plus nette de cette doctrine. Elle est de même niveau et de même allure que la doctrine politique de la Restauration et du gouvernement de juillet en France ; elle propose, sous le nom d'éclectisme, à tous les systèmes un traité de paix qui doit les concilier, en retenant d'eux tout ce qu'ils ont de précieux, comme le gouvernement représentatif est un p.658 gouvernement mixte qui satisfait à tous les éléments de la société. La comparaison est de Cousin lui-même : « Comme l'âme humaine, dans son développement naturel, renferme plusieurs éléments dont la vraie philosophie est l'expression harmonique, de même toute société civilisée a plusieurs éléments tout à fait distincts que le gouvernement doit reconnaître et représenter... La révolution de juillet n'est pas autre chose que la révolution anglaise de 1688, mais en France, c'est-à-dire avec beaucoup moins d'aristocratie, et un peu plus de démocratie et de monarchie... ; ces trois éléments sont nécessaires... Celui qui combattait tout principe exclusif dans la science a dû repousser aussi tout principe exclusif dans l'État » (*ibid.,* p. 93).

Il est facile de voir ce que cette position a d'ambigu en philosophie comme en politique. Car ou bien l'éclectique possède dès le début un principe capable de nous permettre de choisir entre les différentes doctrines existantes, et ce principe est lui-même une doctrine qui existe entière avant que l'on ait commencé à juger par lui les autres doctrines ; ou bien il n'y a aucun pareil principe, et la conciliation ne s'opère que par la recherche des pièces de tous les systèmes qui peuvent s'ajuster sans contradiction. Entre ces deux partis, la pensée de Cousin, malgré le tranchant des formules, a toujours hésité sans se fixer ; lorsque, comme Marrast, on lui reproche une pensée qui n'a rien d'arrêté, qui est faite d'idées recueillies sans réflexion, lorsqu'on assimile l'éclectisme au syncrétisme [172], alors Cousin prend le premier parti et fait valoir l'analyse philosophique indépendante qui justifie ensuite ses jugements historiques : « Il faut savoir discerner les vérités des erreurs qui les entourent ; ... et on ne peut le faire, si l'on n'a pas une mesure d'appréciation, un principe de critique, si on ne sait pas ce qui est vrai, ce qui est faux en soi ; et l'on ne peut le savoir si l'on n'a fait soi-même une étude suffisante des problèmes philosophiques de la p.659 nature humaine, de ses facultés et de leurs lois... Alors seulement vient le tour de l'analyse historique » (*ibid.,* p. 228). Bien plus, « l'éclectisme » loin d'être l'absence d'un système « est l'application d'un système ; il suppose un système, il part d'un système... ; il faut avoir un système pour juger tous les systèmes (*ibid.,* p. 91). Mais il ne va pas loin dans ce sens : il est trop convaincu que tous les systèmes philosophiques possibles ont été produits et qu'il ne reste qu'à renoncer à toute philosophie, ou « à s'agiter dans le cercle des systèmes usés qui se détruisent réciproquement », ou bien alors il faut « dégager ce qu'il y a de vrai en chacun de ces systèmes et en composer une philosophie, supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant

tous ». Cette difficulté de prendre parti, qui se donne pour de l’impartialité aboutit à un cercle expressément formulé : « J’essayerai de poursuivre la réforme des études philosophiques, en France en éclairant l’histoire de la philosophie par un système, et en démontrant ce système par l’histoire entière de la philosophie. » (*ibid.,* 42).

Pourtant, dans le développement de sa propre pensée, il a certainement recherché un système dans les années 1817 et 1818 avant d’avoir, en 1819 et 1820, employé la méthode éclectique dans l’histoire de la philosophie.

Ce système, contient deux thèmes dont Cousin s’est efforcé, non sans artifice, d’assurer la liaison : d’abord la nécessité d’employer en philosophie la méthode d’observation et d’expérience qui a assuré son succès à la physique ; c’est là l’esprit même du siècle, auquel on ne saurait être infidèle ; ensuite la nécessité de découvrir, par cette méthode, les croyances du sens commun, qui existent en tout homme avant toute réflexion et que la philosophie a pour mission de retrouver par le raisonnement, la réalité de la personne, celle de la nature, celle de Dieu. Mais entre cette méthode et cette exigence, Cousin aperçoit une sorte de contradiction. La méthode d’observation, employée par Locke et par Condillac en philosophie, n’a abouti qu’au p.660 sensualisme et, par lui, au matérialisme ; elle n’a donné qu’une « pauvre philosophie », dont il semble qu’on la fait solidaire ; c’est pourquoi la philosophie allemande, délaissant cette méthode, s’est efforcée de retrouver ces croyances par une sorte d’intuition directe de l’Absolu ; construisant l’univers, en partant de cet absolu, elle ne peut énoncer que des hypothèses tout à fait arbitraires : trouver une méthode d’observation telle qu’elle aboutisse, par des inductions irréprochables, aux affirmations métaphysiques, qui prennent ainsi un caractère aussi « scientifique » que les lois physiques, tel est le but de Cousin.

La méthode d’observation qui répond à cette exigence, c’est la psychologie, telle que l’entend Cousin. L’observation a amené jusqu’ici à des conséquences ruineuses, parce qu’elle est incomplète ou trop peu pénétrante. Bacon, le père de la méthode expérimentale, l’a égarée du premier coup en la bornant aux choses physiques, et il devait engendrer Condillac qui limite tout le contenu de l’esprit à la sensation, à l’impression passive des choses en nous. Laromiguière a corrigé Condillac en marquant l’existence de phénomènes actifs irréductibles comme l’attention, et surtout Maine de Biran a mis en lumière l’activité interne à laquelle est liée la conscience du moi. Ainsi naissait chez eux l’idée de deux facultés, l’une passive, la sensation, et l’autre active, la volonté ; mais l’un comme l’autre, ils avaient le tort de confondre la faculté active avec la raison ou faculté des principes ; l’on en voit un exemple dans l’effort mal réussi de Biran pour tirer de l’aperception de soi-même comme cause le principe universel de causalité ; les principes universels et nécessaires de ce genre sont l’objet d’une troisième faculté, la raison, qui dépasse la donnée contingente de la sensation et qui connaît des objets indépendants du moi actif. Tel est le genre de considérations qui amène Cousin à sa célèbre théorie des trois facultés : sensibilité, volonté, intelligence ; elle est, selon lui, le résultat de l’observation de soi, qui donne une classification des facultés et qui n’en permet pas, comme on l’avait cru, une p.661 genèse ; la nécessité et l’universalité des principes sont pour lui des faits au même titre que les données du sens. Au reste cette triplicité des facultés, soi-disant donnée de l’observation, Cousin ne se fait pas faute de l’établir ailleurs par une sorte d’argument dialectique ; elle est, dit-il, condition de la conscience, puisque le moi ne s’aperçoit qu’en se distinguant de la sensation, et il n’aperçoit que par l’intervention de la raison, seule capable de vérité.

Quoi qu'il en soit, l'acquis principal de cette analyse psychologique, c'est la découverte de la raison comme donnée immédiate de la conscience ; car c'est par elle que va s'opérer ce passage de la psychologie à l'ontologie qui doit donner à la métaphysique sa certitude ; c'est en effet l'application des principes rationnels, faits de conscience, aux autres faits de conscience qui amène à des affirmations concernant les êtres hors de la conscience ; grâce à la raison, pont jeté entre la conscience et l'être, la limitation de notre point de départ aux données internes, seules accessibles, ne nous confine pas à l'idéalisme subjectiviste. Ces principes se réduisent à deux : causalité et substance ; appliqués aux phénomènes internes de la volonté, ces principes donnent la substance moi ; aux phénomènes de la sensation, ils donnent la substance extérieure ou la nature, cause de la sensation ; enfin ces substances, n'ayant pas leur raison en elles-mêmes, renvoient à une substance absolue qui est Dieu : ces cinq lignes contiennent toute la métaphysique de Cousin.

Les êtres réels ne sont donc atteints, dans la doctrine de Cousin, que par une induction rationnelle qui part des faits de conscience, seuls donnés. On a contesté de toutes parts qu'une telle induction fût possible ; la raison sur laquelle elle s'appuie est elle-même un fait de conscience, purement subjectif et personnel, et l'on ne saurait par elle dépasser la conscience. L'objection se présentait sous deux formes ; l'école kantienne (telle qu'elle est interprétée par Cousin qui fait de Kant un psychologue) concluait de la nécessité des principes à leur p.662 subjectivité ; l'irrésistibilité de la croyance que nous avons en eux indique un lien de dépendance et de relativité à l'égard du moi. L'école théologique, d'autre part, avec Lamennais, voyait dans la raison, qu'elle opposait à la tradition et au sens commun, une activité purement individuelle, incapable d'atteindre à elle seule la vérité. Cousin répond à l'une et à l'autre école

par une théorie de la « raison impersonnelle » qui n'est pas des plus claires ; on sait qu'il rejette complètement l'idée germanique d'une intuition intellectuelle qui atteindrait l'absolu directement ; pareille faculté rendrait d'ailleurs inutile sa fameuse méthode psychologique. Pourtant, si la raison doit jouer le rôle qu'il veut, il faut bien que ses principes soient aperçus comme ayant une valeur absolue, indépendante de leur rapport au moi ; il lui faut donc d'une manière ou d'une autre admettre un contact direct avec le réel ; c'est ce qu'il indique en ces phrases quelque peu mystérieuses : « C'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparente, des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point elle-même passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexivité expire dans la spontanéité de l'aperception » [173]. On pourrait donc, dans des conditions, exceptionnelles (dont la description rappelle, avec des visées tout autres, le style de Maine de Biran), saisir immédiatement des réalités qui ne seraient pas des faits de conscience ; à ce prix, nous avons bien une raison impersonnelle, mais alors il n'est plus besoin d'un échafaudage psychologique, et l'ontologie peut commencer directement.

Cette radicale incohérence, du système de Cousin nous amène p.663 à un trait que Marrast considère avec raison comme essentiel et qui l'apparente à tout le romantisme de son époque, c'est la distinction qu'il établit partout entre spontanéité et réflexion, ou, en termes populaires, entre religion et philosophie, et son assertion que la réflexion, vide et stérile par elle-même, n'a d'autre rôle que d'exprimer

dans la conscience claire ce que la spontanéité a d'abord saisi. Cette distinction se retrouve dans les trois facultés ; peu nette dans les sensations, elle est très visible dans la faculté active, où la liberté spontanée, celle de l'« inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle », précède nécessairement cette liberté accompagnée de réflexion que nous appelons la volonté ; irréfléchie et partant moins claire que la volonté, la spontanéité est obscure de cette obscurité qui environne tout ce qui est primitif et instantané ». De cette distinction dans la raison, nous venons de voir une forme, d'où il résulte que, avant toute réflexion, la vérité est déjà atteinte, « la philosophie n'est pas à chercher ; elle est faite ».

Nous revenons ainsi à la seconde exigence du système de Cousin, retrouver les croyances de l'humanité. « Selon moi, écrit-il sans doute sous l'inspiration de Herder, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie ; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre... L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles ; ... et quand le moment de la réflexion est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage ». Ce dernier trait est une allusion à l'une des grosses difficultés qu'entraînait cette manière de philosopher. En effet on voit, dans ces conditions, toute la portée du principal reproche que l'on adressait au nouveau spiritualisme, celui de ne pas respecter les croyances p.664 populaires dont la plus parfaite expression est, de l'aveu de tous, la religion chrétienne : l'accusation de panthéisme et de fatalisme, sans cesse renouvelée contre Cousin et son école, fut l'objet de

polémiques retentissantes ; ajoutons en passant qu'elles furent exacerbées par la situation respective du clergé et de l'Université sous Louis-Philippe ; pour combattre le monopole de l'enseignement attribué à l'Université, la tactique constante du clergé fut de lui reprocher le caractère irréligieux de sa philosophie, reproche on ne peut plus sensible, étant donné les prétentions de Cousin. Laissant de côté le détail de ces polémiques, dont l'histoire d'ensemble serait d'un grand intérêt, je m'en tiens au point central de la discussion, qui a beaucoup d'analogie avec celle qui, en Allemagne, avait mis aux prises Jacobi et les rationalistes ; selon Jacobi, tout rationalisme conduit au panthéisme ; n'en devait-il pas être ainsi du rationalisme de Cousin avec son procédé d'induction ? Cousin oppose souvent le « Dieu abstrait de la scolastique », incompréhensible, inconnaissable, « unité absolue, tellement supérieure et antérieure au monde qu'elle lui est étrangère », au Dieu de la conscience, partout présent dans la nature et l'humanité. On vient de voir que, pour lui, l'on n'atteint Dieu que par une induction ; mais de l'induction proprement dite, qui lie Dieu au monde, comme une cause à son effet, la pensée de Cousin glisse facilement à l'idée d'un rapport symbolique, où Dieu est au monde comme un modèle à son image ; « incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste et pour l'âme qui le possède et qui le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme qui en exprime les attributs les plus sublimes, comme le fini peut exprimer l'infini ». Les adversaires de Cousin n'ont pas eu tort de voir dans des formules de ce genre l'influence de la pensée germanique ; Cousin le reconnaît bien volontiers, surtout lorsqu'il fait de Dieu l'unité des contraires : vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, infini et fini tout ensemble ; il ajoute qu'« il p.665 n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu » et que la création est

nécessaire. Il y a certainement peu de parenté entre les deux thèmes, le thème qui fait de Dieu la cause créatrice à laquelle on procède par induction à partir du monde, selon la vieille preuve *a contingentia mundi,* et le thème qui voit dans le monde et l'homme comme des épisodes de la vie divine. La seule question, sans doute verbale et quelque peu oiseuse que l'on pose alors, fut de savoir si le second de ces thèmes mérite le nom de panthéisme ; contre quoi Cousin s'élève en définissant le panthéisme par la « divinisation du Tout et l'Univers-Dieu de Saint-Simon », ce qui ne paraît pas l'opposer bien clairement à sa propre doctrine.

Mais le pis est que ce thème introduit dans la doctrine une incohérence analogue à celle que j'ai déjà signalée ; en effet, avec les concepts fini et infini s'introduit une dialectique qui est indépendante de toute introduction psychologique ; lorsque même, par un jeu dialectique de type bien connu, Cousin entreprend de montrer que le fait élémentaire de conscience implique, avec l'affirmation de soi, l'affirmation du monde et de Dieu, donc que « l'athéisme est une formule vide », on ne peut rien voir là qui ressemble à l'observation intérieure. C'est donc avec raison que Daunou remarque que l'analyse est fort loin d'être la méthode de Cousin qui, au contraire, faisant de l'idée, saisie par le repli de l'intelligence sur soi, le modèle des choses, mettant le vrai au-dessus du réel, attendant de l'inspiration des lumières sur les idées archétypes, pratique cette synthèse qu'il paraît condamner en paroles [174]. La théorie de la raison impersonnelle l'y amenait inévitablement : cette raison nous met hors du champ du moi ; « elle ne participe point de nos erreurs, remarquait Saphary [175], puisqu'elle n'est pas à nous... D'une part, vous discréditez la pensée, d'autre part vous la divinisez... Une telle méthode, un tel langage, c'est la machine p.666 pneumatique appliquée à la philosophie ; on obtient le vide le plus complet » ; et la dialectique allemande s'ajoute d'une manière si artificielle

au principe de l’éclectisme que Saphary soupçonne que cette doctrine « fut un manteau sous lequel on essaya d’abord d’importer la philosophie allemande ».

On voit combien Cousin est loin d’avoir fondé l’ontologie sur la psychologie ; c’est pourtant cette doctrine inconséquente qui devait lui servir à choisir les éléments valables qui existent selon lui en tout système (tout système étant partiellement vrai), pour en reconstituer une sorte de philosophie intégrale. Mais nous ne voyons pas du tout qu’il ait abouti au choix dont il parle ; à l’imitation de ses modèles allemands, il voit dans les systèmes des produits nécessaires de l’esprit humain enchaînés selon une loi ; l’esprit, assujetti aux sens, adopte d’abord le sensualisme, qui le conduit au matérialisme ; puis sa défiance des sens le conduit à l’idéalisme ; ses doutes sur la réalité l’amènent au scepticisme ; mais son besoin de certitude, qui ne peut se satisfaire par la raison, le fait aboutir au mysticisme ; ce développement à quatre phases recommence d’ailleurs sans fin. On voit combien il est difficile de saisir, dans ce mouvement circulaire, un progrès vers un état stable et surtout, dans ces phases successives qui s’excluent l’une l’autre, des caractères qui puissent se composer en un tout.

Victor Cousin a été, d’intention, un pacificateur et un arbitre ; il a été le politique de la philosophie, cherchant, comme l’a dit Sainte-Beuve, à fonder une grande école de philosophie « qui ne choquât point la religion, qui existât à côté, qui en fût indépendante, souvent auxiliaire en apparence, mais encore plus protectrice et par instants dominatrice, en attendant peut-être qu’elle en devînt héritière » [176]. C’est cette visée politique qui a été la raison de toutes les polémiques au milieu desquelles s’est développé son système, et sans doute de tous les coups de barre qui en ont souvent changé la direction.

Bibliographie



CHAPITRE VI

L'ÉCOLE ÉCOSSAISE ET

L'UTILITARISME ANGLAIS DE 1800 À 1850

@

p.668 Jusque vers 1830, la pensée anglaise a été presque complètement préservée de cet illuminisme qui sur le continent est au fond un réveil de la métaphysique. Le sens commun des Écossais, le calcul raisonnable des utilitaires, voilà qui est fort loin de l'enthousiasme romantique qui agite les pays d'Europe. Cette situation ne devait changer qu'avec Coleridge et Carlyle.

I. — DUGALD STEWART

Dugald Stewart (1753-1828), professeur de morale à l'Université d'Edimbourg, maintint la tradition de Reid à une époque où presque toute l'Angleterre, avec Bentham, était utilitariste. Ses *Éléments de la philosophie de l'Esprit humain* (en trois volumes, 1792, 1814, 1827), sans apporter de doctrine nouvelle, contiennent beaucoup de pages attrayantes et pénétrantes. D'une manière générale il accepte moins facilement que Reid l'appel au sens commun ; et il fait des principes des conditions indispensables du raisonnement, plutôt que des connaissances ; c'est ainsi que, revenant à Locke, il soutient avec celui-ci la stérilité des axiomes qui sont bien des conditions du raisonnement, des *vincula,* mais non pas des objets ou des *data* ; au même sens que les axiomes, la

croyance à l'existence et à l'identité du moi, la croyance au monde extérieur et au témoignage de la mémoire ne nous donnent à proprement parler p.669 aucune connaissance, mais sont des conditions impliquées dans tout exercice de la raison. Il se méfie aussi de la « fausse intuition », d'une conclusion que nous croyons connaître immédiatement parce que le raisonnement par lequel nous l'avons établie est oublié. Dugald Stewart en fait l'application à la doctrine des idées abstraites, où il donne raison à Berkeley contre Reid : dans une démonstration géométrique, il y a deux étapes : il y a une démonstration qui s'applique à la figure particulière que nous avons sous les yeux, et un raisonnement par lequel nous l'étendons à d'autres figures ; mais ce raisonnement, toujours le même, est si rapide qu'il est oublié à mesure et que nous croyons saisir intuitivement le triangle en général.

II. — THOMAS BROWN



Le mérite éminent de Thomas Brown, professeur à Edimbourg de 1810 à 1820, est d'avoir mis en évidence, aussi bien contre les ennemis de l'analyse comme Reid que contre les analyses réductrices de Hume ou de Condillac, le caractère tout à fait spécial de l'analyse psychologique : on peut parler [177], dit-il dans ses *Lectures* (1820), de la décomposition d'un objet matériel, parce que la matière est faite de parties, mais non de l'analyse des phénomènes mentaux, « puisque chaque pensée, chaque sentiment est aussi simple et indivisible que l'esprit même, n'étant en vérité que l'esprit existant à un certain moment et en un certain état ». Il y a bien des éléments dans un fait de l'esprit, mais ces éléments n'expliquent pas le tout ; on peut

dire qu'un jugement est fait de deux termes A et B, mais on ne saisit pas par là l'acte simple qu'est le jugement. Comme dans les synthèses chimiques, on ne peut retrouver dans le composé les propriétés des composants ; une des belles illustrations de cette thèse est la théorie de la perception de p.670 l'espace ; ce sujet était continuellement traité depuis Berkeley, qui avait montré que la vue ne fournit l'étendue que par association avec le tact ; Erasme Darwin avait objecté que le tact ne donne que des sensations discontinues, et il avait été un des premiers à introduire le sens musculaire comme sens du continu ; Brown adopte la thèse, mais en séparant le sens musculaire proprement dit (lié à la contraction du muscle), qui est le sens de l'étendue, du sens de la pression. Mais cette découverte des divers éléments de l'étendue n'explique pas l'intuition d'étendue dans son originalité simple.

Cette conception de l'analyse a pour effet de rapprocher l'intuitionnisme de Reid de l'analyse de Hume ; selon Brown, ils disent la même chose : Hume dit tout haut : « On ne peut prouver l'existence des corps », et tout bas : « Il faut y croire. » Reid dit tout haut : « Il faut croire à l'existence des corps », et tout bas : « On ne peut la prouver. »

III. — WILLIAM HAMILTON

@

Sir William Hamilton (1788-1856), professeur à l'Université d'Edimbourg à partir de 1836, est un Écossais qui a lu Kant ; c'est lui qui fit cesser l'isolement insulaire de l'Angleterre, qui y introduisit un genre de pensée métaphysique presque ignoré jusque-là. Ses trois articles de *The Edinburgh Review* : *the Philosophy of the*

Unconditioned, the Philosophy of Perception, Logic (1829-1833) contiennent l'essentiel de sa doctrine. Comment un Écossais peut-il être kantien ? Comment allier la thèse de la connaissance immédiate des choses à celle de la relativité des phénomènes à nos modes de connaître ?

Son réalisme de la perception dépend du témoignage de la conscience dont le philosophe doit recevoir la révélation avec une humilité religieuse ; « la conscience est pour le philosophe ce que la Bible est pour le théologien ». Or « dans l'acte le plus p.671 simple de perception, je suis conscient de moi-même comme sujet percevant et d'une réalité externe comme objet perçu [178] ; j'ai donc la connaissance immédiate des choses. Mais cette formule ne signifie rien de pareil à ce qu'elle désignait chez Kant et chez les criticistes, à savoir la nécessaire relativité du sujet à l'objet et de l'objet au sujet. Hamilton imagine d'une manière réaliste les choses en dehors du corps, douées de qualités premières et de puissances qui causent en nous les qualités secondes ; il est absurde que nous percevions les objets là où nous ne sommes pas, par exemple que nous percevions le soleil réel qui est à des milliers de lieues : ce que nous percevons, c'est ce qui nous est présent, soit les rayons lumineux qui arrivent à l'œil, qui sont dans notre organisme ; c'est par inférence que nous connaissons le soleil. L'existence du monde extérieur, d'une manière générale, est appréhendée grâce à la résistance qu'il offre à notre énergie musculaire : ainsi il y a bien perception immédiate, mais de ce qui est en contact avec l'organisme, et cela est loin de la philosophie de Reid. Mais ce que nous disons de l'espace doit se dire du temps ; on imagine l'objet passé comme à une certaine distance dans le temps : la mémoire ne peut connaître directement le passé, mais son image présente d'où elle l'infère.

Si la philosophie de l’inconditionné, considérée comme le titre de gloire d’Hamilton, peut rejoindre son réalisme de la perception, c’est parce que, après avoir altéré la doctrine de Reid, il a modifié également la signification du kantisme : le kantisme traite de la valeur de la connaissance, et Hamilton seulement de ses limites : ce sont là deux problèmes qui peuvent être foncièrement différents : notre connaissance peut être telle que nous n’atteignions qu’une portion de la réalité ; c’est une autre question de savoir si la portion atteinte n’a que la valeur d’un phénomène. Or la théorie hamiltonienne de la relativité ne p.672 répond qu’à la première de ces questions. Quand il déclare : « Penser c’est conditionner », il semble vouloir seulement dire qu’un objet n’existe pour nous qu’à condition que nous ayons une faculté pour le percevoir. Toute connaissance, dit-il, n’est possible qu’aux conditions auxquelles nos facultés sont soumises, ou encore : « L’esprit est la cause universelle concourante et principale en tout acte de connaissance » ; il s’agit de soumettre à nos facultés non pas l’objet comme chez Kant, mais la connaissance que nous avons, et le concours de l’esprit ne consiste pas à constituer l’objet, mais à être prêt à le recevoir. L’inconditionné, c’est la partie de la réalité que n’atteignent pas nos facultés : « Le conditionné est ce qui est seul concevable ou pensable ; l’inconditionné est ce qui est inconcevable ou impensable » (*Lectures*, II, 376 ; II, 526). La distinction que faisait Kant entre l’entendement et la raison se trouve inutile ; il n’est pas besoin d’une faculté spéciale, la Raison, pour construire un inconditionné déterminé par une pure synthèse négative.

La pensée d’Hamilton devrait aboutir à un simple agnosticisme, si, par une sorte d’inconséquence, il ne laissait au mot conditionné un second sens qui se réfère à l’objet : l’objet est conditionné en tant que partiel, donc en tant que rapporté à un inconditionné : ce rapport nous fait sortir des conditions de notre connaissance, soit que nous

concevions la totalité dont la réalité connue est une partie comme infinie, soit que nous la concevions comme finie et absolue : entre cette thèse et cette antithèse, entre l'Infini et l'Absolu, l'esprit, ayant dépassé ses limites, n'a ni possibilité ni droit de décider. Je ne puis concevoir l'espace ni comme infini ni comme fini, ma connaissance est au milieu de ces extrêmes, contradictoires l'un à l'autre et dont il faut bien (Hamilton ici abandonne Kant) que l'un ou l'autre soit vrai.

Cette faiblesse de nos facultés, cette ignorance savante est « la fin de la philosophie, mais le commencement de la p.673 théologie ». L'intention première d'Hamilton était peut-être de montrer comment la philosophie ne nous force pas à abandonner nos croyances religieuses.

Hamilton a introduit en logique une thèse, qui paraît bien étrangère au reste de sa doctrine, celle de la quantification du prédicat. Dans la logique aristotélicienne, le prédicat est considéré comme un caractère qui se dit ou se nie de tout ou partie de la classe exprimée par le sujet ; le sujet seul est quantifié. Mais le mot qui, dans le prédicat, exprime un caractère, exprime aussi la classe des objets à qui appartient ce caractère ; si on lui donne ce sens il doit être quantifié ; car c'est tantôt toute la classe d'objets énoncés par le prédicat, tantôt une partie seulement qui coïncide avec le sujet. Par exemple ces deux propositions : tous les triangles sont trilatères, tous les triangles sont des figures, deviennent, le prédicat une fois quantifié, tous les triangles sont tous des trilatères, tous les triangles sont quelques figures. Dans ce cas, la copule signifie toujours =, ce qui modifie considérablement le classement des propositions et toute la logique ; mais ces conséquences auxquelles devaient s'appliquer de Morgan et Boole, les inventeurs du calcul logique, n'ont pas été tirées par Hamilton.

H. L. Mansel (1820-1871), un professeur d'Oxford devenu à la fin de sa vie doyen de Saint-Paul, utilise, dans *The Limits of religious thought* (1858), l'agnosticisme hamiltonien dans l'intérêt de la religion. Les contradictions dans lesquelles tombe la raison humaine lorsqu'elle essaye d'atteindre l'inconditionné, prouvent en effet qu'une chose peut être réelle sans être compréhensible ; dès lors, les rationalistes n'ont pas le droit d'opposer aux dogmes, tels que celui de l'union de trois personnes en Dieu ou de la liaison de la nature divine à la nature humaine dans le Christ, leur incompréhensibilité. Mansel se trouve ainsi fort près de Spencer.

IV. — J. BENTHAM

@

p.674 Les philosophes anglais, malgré une influence parfois fort étendue, comme celle de Bacon ou de Locke, ont rarement fait école : une première exception est celle de Bentham ; sa doctrine, l'utilitarisme ou radicalisme philosophique, forma un véritable parti qui eut un rôle important dans la politique anglaise de 1824 à 1832, lorsque Bentham eut fondé en 1824 la *Westminster Review,* qui soutenait la nécessité de cette réforme constitutionnelle qui eut lieu en 1832, l'année de la mort de Bentham. Ce groupe avait pour chefs Bentham (1748-1832), le fils d'un attorney, destiné lui-même à être homme de loi et, depuis 1808, James Mill (1773-1836), un Écossais qui accompagna à Londres sir John Stuart, membre du Parlement, un économiste élève de Ricardo, employé à la Compagnie, des Indes, à partir de 1898. Bentham qui se fit connaître d'abord par un projet de prison modèle, le *Panopticon* (1802), essaya d'appliquer le principe utilitaire en première ligne à la

législation et à la morale (*An Introduction to the principles of moral and Legislation*, 1789, 2[e] éd. 1823) ; sa morale, *Deontology*, ne parut qu'après sa mort en 1834 ; la plupart de ses livres furent publiés grâce à la mise au point que lui donnaient ses amis ; tel traité, comme celui des *Peines et des Récompenses* (*The Rationale of Punishment,* 1830), le *Traité des preuves judiciaires* (*The Rationale of Reward,* 1825) ne parurent même en anglais que retraduits d'une traduction française qu'en avait publiée, d'après les manuscrits de l'auteur, son ami français Étienne Dumont.

Le principe d'utilité, qui devint plus tard celui du plus grand bonheur du plus grand nombre, pris comme principe de gouvernement, s'oppose, par sa réalité, à la fiction d'un contrat social originaire, fiction qui se donnait comme telle dans les *Commentaries* de Blackstone (1765-1769). « Pour prouver la fiction, écrit Bentham dans son commentaire de Blackstone, il est besoin p.675 de fiction ; mais le caractère de la vérité, c'est de n'avoir besoin d'autre preuve que la vérité. » Hume, dans le troisième volume du *Traité de la Nature humaine,* Helvétius dans l'*Esprit* (discours II, chap. XXIV), Beccaria dans le *Traité des Crimes*, traduit en anglais en 1767, avait déjà appliqué le principe de l'utilité à la justice sociale, selon une tradition que l'on doit faire remonter jusqu'à l'épicurisme. Chez Bentham, son usage primordial est d'établir une liaison entre un fait primitif de la nature humaine, à savoir que le plaisir et la peine sont les seuls motifs d'action, et la règle du bien et du mal. Il s'agit de démontrer par la raison que l'obéissance à ces règles produira la plus grande somme de plaisir ; ou, s'il n'en est pas ainsi (car Bentham est un réformateur), il faut transformer ces règles de manière que cesse une opposition qui les rend entièrement vaines. Cette thèse suppose une part énorme faite à la raison calculatrice dans la recherche du plaisir ; la raison doit prévoir, pour se décider, le plaisir et

la peine qui résulteront de l’obéissance ou de l’infraction ; et il faut examiner toutes les circonstances du plaisir, son intensité, sa durée, sa certitude, sa proximité, et considérer aussi sa fécondité (la possibilité de produire d’autres plaisirs) et sa pureté (un plaisir pur est celui qui a chance de ne pas engendrer de peine) ; enfin il faut tenir compte de son étendue, c’est-à-dire du nombre des personnes qu’il affecte. Ainsi on peut faire la balance des peines et des plaisirs, et se décider pour l’acte qui, tout compté, produira le plus grand excès de plaisir. Par un calcul de ce genre, Bentham pense faire de la morale et de la législation une science précise comme les mathématiques.

Il est aisé de voir comment le droit pénal naît du même principe, puisque la punition n’a d’autre rôle que d’entrer dans le calcul des plaisirs et des peines du délinquant possible, et, faisant équilibre aux plaisirs résultant du délit, de l’amener à suivre les règles que le législateur estime utiles au plus grand nombre. Il s’agit en somme, au moyen des sanctions, d’identifier l’intérêt égoïste et l’intérêt social qui, sans elles, divergeraient : p.676 sanction naturelle comme les conséquences de la débauche, sanction populaire ou morale de l’opinion publique, sanction politique du code pénal, sanction religieuse.

Le radicalisme démocratique ne s’est lié dans l’esprit de Bentham à l’utilitarisme qu’en 1808, lorsqu’il fit la connaissance de James Mill. « L’esprit corporatif, écrit-il alors, est, par définition, hostile au principe de l’utilité générale, et l’aristocratie politique est une corporation fermée » [179]. L’utilité est un principe de réforme plus que de conservation : le calcul qu’il impose serait tout à fait inutile, si les intérêts de tous étaient naturellement identiques ; il faut donc, par la législation, le Code pénal, les identifier artificiellement, et Bentham n’a cru cette

opération possible qu'en recourant au suffrage universel où tous étaient représentés.

V. — MALTHUS ET RICARDO

@

Cette sorte de sécheresse calculatrice, qui fonde en somme avec force l'autorité de la loi, s'oppose à l'idéalisme des droits de l'homme, alors représenté en Angleterre par Payne ; pourtant Godwin (*Justice politique*, 1793), au nom du principe de l'utilité générale, déclarait nuisible toute loi, tout gouvernement ; la stabilité de la loi s'oppose en effet à la variation continuelle de l'utilité, et, par là, à la perfectibilité ; et Godwin critique non seulement l'institution du gouvernement, mais celle de la propriété, qui ne se maintient elle-même que par l'effet d'une institution artificielle, l'héritage. Le credo de Godwin est l'identité naturelle des intérêts, qui est rompue par les institutions, et la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain [180].

L'on a vu comment Bentham répondait en niant le premier de ces principes et en montrant la nécessité d'artifices pour p.677 identifier les intérêts. L'économiste Thomas Robert Malthus (*An Essay on the principle of population*, 1798, 2e éd., 1803) montre, lui, l'accroissement indéfini de bonheur interdit par une loi naturelle inéluctable ; c'est le fameux principe de population qui affirme, d'une part, que, lorsque l'accroissement de la population n'est arrêté par aucun obstacle, elle va doublant tous les vingt-cinq ans et croît de période en période suivant une progression géométrique, et, d'autre part, que, pour les mêmes périodes, les moyens de subsistance ne peuvent augmenter plus vite que selon une progression

arithmétique ; pour que la population trouve sa subsistance, il faut donc qu'une loi supérieure fasse obstacle à ses progrès ; les vices, la misère, la famine, la guerre, l'émigration, tels sont les obstacles principaux ; ils n'empêchent que la population augmentera dès que les moyens de subsistance croîtront, ce qui fait de la pauvreté une nécessité que « la loi des pauvres », qui tend à accroître la population sans accroître les subsistances, ne peut vaincre.

Cette doctrine « mélancolique » allait, politiquement, dans le sens de la doctrine démocratique de Bentham ; il en tire argument contre le communisme, qui, voulant entraver la misère par le partage des terres, aboutirait à un surpeuplement qui causerait une misère universelle plus grande, et contre la révolution (cela est écrit après les révoltes qui suivirent les disettes de 1800 et 1801) par laquelle le peuple, rendant responsable le gouvernement de ses propres misères, n'aboutit qu'à la répression et au despotisme.

L'économiste Ricardo (*Principles of political economy and taxation*, 1817), l'ami de James Mill, découvre aussi une loi économique, qui s'oppose à la prétendue identité des intérêts : la rente du propriétaire foncier croît à mesure que les besoins du peuple le forcent à avoir recours à une terre pour sa nourriture. A l'époque où, en France, Fourier et Saint-Simon croient avoir trouvé le moyen de vaincre la misère, Ricardo en fait dépendre la nécessité de ce principe inéluctable qui sera le p.678 point de départ de Marx : le salaire tend spontanément à baisser au niveau le plus bas où la vie reste possible, et les profits des employeurs à se concentrer en un nombre de mains de plus en plus petit. Bien entendu ces lois ne sont strictement vraies que si l'on admet que nul autre motif que le motif économique, le besoin de s'enrichir, n'existe dans l'homme ; et c'est

« l'homme économique » seul que Ricardo fait agir sur son échiquier.

VI. — JAMES MILL

@

James Mill qui, en économie politique, suit Ricardo, développe en philosophie l'associationisme qu'il emprunte à Érasme Darwin (*Zoonomia,* 1790 et à Hartley, et qu'il expose dans *Analysis of the Phenomena of the human mind* (1829) : c'est chez lui qu'on trouve sous sa forme la plus pure l'atomisme mental : il réduit l'esprit à ses plus simples éléments, à des « points de conscience » ; des groupements entre ces éléments se produisent suivant la loi d'association par contiguïté ; l'association par ressemblance est réductible à l'association par contiguïté (la seule qu'ait envisagée Hartley). Lorsque l'association devient inséparable, il se forme dans l'esprit des croyances. Remarquons que, comme le principe très simplifié de l'utilitarisme chez Bentham (il n'y a nul autre motif que le plaisir et la peine) veut assurer les formes complexes de la législation et de la vie sociale, cette théorie de l'esprit, d'une simplicité schématique, vise à des applications pratiques en morale, en logique et en pédagogie. Les contemporains, comme Macaulay en 1829, dans *The Edinburgh Review,* ont souvent remarqué la distance qu'il y avait entre la pauvreté du principe et la richesse de ses prétendues conséquences, entre le principe utilitaire, par exemple, et l'admirable philanthropie de Bentham ; mais c'est précisément la gageure de ces philosophes d'atteindre des principes d'autant plus vrais qu'ils sont plus décharnés et dépouillés, pour avoir d'autant plus de sécurité dans les conséquences. C'est cette p.679 difficulté même qui amena Mackintosh (*Dissertation of the*

progress of ethical philosophy, 1830) à l'idée du transfert qui devait jouer un si grand rôle dans la psychologie associationiste ; la raison nous montre que l'utilité est le seul motif primitif ; mais l'expérience nous fait voir les hommes constitués de manière à approuver instantanément certaines actions, sans se référer à leurs conséquences ; c'est que l'approbation qui, primitivement, allait à ces conséquences, a été transférée aux dispositions mentales elles-mêmes, qui sont devenues, par association, la fin de l'action.

Dans ses développements historiques, l'utilitarisme apparaît vraiment comme un principe à tout faire ; on l'a vu lié (tardivement) chez Bentham à la démocratie, chez Godwin à une sorte d'anarchie ; chez le juriste John Austin (*The province of jurisprudence determined,* 1832), il se joint à une morale théologique : en apparence rien de plus éloigné que ces deux principes : l'obligation morale a sa source dans la volonté de Dieu, le devoir naît de la recherche raisonnée de l'utilité ; mais si l'on suppose que Dieu ne peut vouloir que le bien-être de l'homme, il s'ensuit que les bons effets d'une règle sur le bonheur sont comme un signe indicateur de la volonté de Dieu. D'une manière inattendue, la recherche de l'utilité favorise l'obéissance à la loi, qui est le but.

VII. — LA RÉACTION ROMANTIQUE : COLERIDGE ET CARLYLE

@

Cette conception décharnée de l'esprit humain est attaquée directement par Coleridge (1772-1834), l'ami du

poète Wordsworth ; son œuvre affirme que la réalité est esprit et que l'homme communique avec elle par sympathie immédiate plus sûrement que par la science ; il est platonicien, lecteur de Kant et de Fichte, de ces penseurs de l'Allemagne que Mackintosh déclarait « métaphysiquement folle » dans une lettre à Dugald Stewart de 1802. Coleridge, dans *Aids to Reflection* (1825) et p.680 *Confessions of an Inquiring Spirit* (1840) combat la vénération de la religion populaire pour la Bible avec sa théorie magique de l'inspiration et du « ventriloque surhumain », non moins que le mécanisme, l'utilitarisme, et le radicalisme en politique, en un mot tout ce qui supprime la vie dans les choses. C'est Plotin, plus que les Allemands (malgré son vocabulaire), qui paraît lui avoir suggéré les principales formules de ses idées. Avec les platoniciens, il distingue entre l'entendement et la raison : l'entendement, faculté discursive qui systématise et combine ce qu'il a reçu d'ailleurs, la raison qui donne immédiatement les principes grâce auxquels l'entendement s'actualise et qui n'ont pas à être prouvés ; car « il est absurde de demander la preuve pour les vrais faits qui constituent la nature de qui le demande ». Mais, comme chez les platoniciens, la raison désigne aussi chez lui une sorte de vision inspirée et révélatrice du fond des choses, une lumière inséparable du sentiment qui l'actualise ; et comme il a trouvé ou cru trouver que, chez Kant et Fichte, la raison pratique révélait l'en soi des choses, il appelle ainsi cette forme supérieure de la raison. La chaleur vitale de cette raison lui importe d'ailleurs plus que sa valeur de connaissance, et s'il déclare ses propres préférences pour le platonisme, qui fait de la raison une révélation vraie, il laisse aux philosophes de profession le soin de le prouver contre le criticisme qui ne voit en elle qu'une fonction de l'esprit.

Contre le radicalisme et le jacobinisme, il réclame, comme les philosophes réactionnaires du temps, en faveur d'un

historisme qui découvre, dans le succès d'une institution, l'idée philosophique et l'intelligibilité qui la justifient.

Thomas Carlyle (1793-1881) a eu une influence analogue à celle de Coleridge, mais plus vaste et plus étendue, moins par ses doctrines propres que par la secousse qu'il a donnée à une pensée philosophique qui menaçait de se fixer en un terne utilitarisme ou en une orthodoxie béate. C'est le regard sur le monde qu'il veut transformer ; il voit un monde qui n'est pas terne et gris p.681 mais qui est « le plus étrange de tous les mondes possibles », qui n'est pas « une boutique de marchandises. mais un temple mystique » ; les faits les plus familiers deviennent des mystères, telle la fuite du temps, de « la mystérieuse rivière de l'existence ». Ce que Carlyle réprouve, ce ne sont pas des doctrines, mais des attitudes ; l'attitude de négation et de doute. qui est liée à la contemplation purement intellectuelle des choses ; par exemple on cherche à prouver par l'intelligence l'existence de Dieu : autant vouloir éclairer le soleil avec une lanterne ! La connaissance des lois de la justice éternelle est une affaire de cœur et non de tête ; on les voit de l'intérieur et en agissant, non en raisonnant ; l'utilitarisme, le matérialisme, l'empirisme, l'athéisme, autant de doctrines négatives qui ne saisissent que l'apparence ; l'attitude naturelle de l'esprit humain est l'affirmation, non la négation ; la croyance, non le doute ; une affirmation et une croyance qui sont moins un système réfléchi qu'une action vitale presque inconsciente. On trouve chez Carlyle cette exaltation romantique de l'instinct et des forces nocturnes, si répandue alors. L'intuition est la seule méthode du philosophe ; « ce n'est pas celle de la vulgaire logique des écoles, où toutes les vérités sont rangées en file, chacune tenant le pan de l'habit de l'autre, mais celle de la raison pratique procédant par de larges intuitions qui embrassent des groupes et des royaumes entiers systématiques ».

Carlyle en tire intrépidement les conséquences. Il attaque le benthamisme dans son fort, dans sa théorie des peines, et c'est dans la réaction instinctive de vengeance qu'il prétend trouver la base de la punition. Il attaque les tendances libérales, le contrôle populaire, la démocratie, parce qu'il y a pour lui deux sortes d'hommes : les hommes inspirés, les héros qui possèdent la sagesse et sont destinés à conduire ; la masse de l'humanité dont la vertu est l'obéissance à la règle ; une discipline de fer, voilà ce qu'il faut à cette masse. « L'histoire universelle est au fond l'histoire des grands hommes qui ont travaillé ici-bas. p.682 Ils ont été les conducteurs des peuples, les formateurs, les modèles, et, dans un sens large, les créateurs de tout ce que la masse des hommes pris ensemble est arrivée à faire ou à atteindre... Le héros est un messager envoyé du fond du mystérieux infini avec des nouvelles pour nous... Il vient de la substance intérieure des choses ». Nous trouvons en un mot chez Carlyle l'expression anglaise de cet esprit antivoltairien et antirévolutionnaire, qui se développait depuis si longtemps sur le continent.

Bibliographie



CHAPITRE VII

Fichte

@

p.683 Le Kantisme est une critique qui cache au-dessous d'elle une dialectique ; il est non seulement une détermination des limites de la connaissance, mais, dans ces limites, il est la construction *a priori* de l'objet à connaître. C'est, sous différentes formes cette construction *a priori* que tentent les métaphysiques postkantiennes, celles de Fichte, de Schelling et de Hegel.

J.-G. Fichte (1762-1814) fut de 1794 à 1799 professeur à l'Université d'Iéna ; une accusation d'athéisme portée contre lui le força à quitter Iéna ; il réside ensuite à Berlin de 1799 à 1805, et il y connaît les romantiques F. Schlegel, Schleiermacher et Tieck. Professeur à l'Université d'Erlangen en 1805, il quitte la ville pour Königsberg au moment de l'invasion française, et il retourne à Berlin où il prononce en 1807 et 1808, dans la ville encore occupée par les Français, ses célèbres *Discours à la nation allemande.* Il devient enfin professeur, puis recteur de l'Université de Berlin. Son principal ouvrage est la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794) ; il avait publié auparavant *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) ; il faut mentionner ensuite des œuvres qui sont les applications de la théorie de la science : *Grundlage des Naturrechts* (1796), auquel se rattachent *Der geschlossene Handelstaat* (1800), et *Rechtslehre* (1812), *System der Sittenlehre* (1798) ; en 1800, il donne un exposé de style plus populaire, *Die Bestimmung des Menschen,* à laquelle il faut joindre *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* 1806 et *Die*

Anweisung zum seligen p.684 *Leben,* 1806. Ce sont seulement les écrits posthumes qui, en 1834, firent connaître les exposés de la Théorie de la science qui formèrent la matière de ses cours en 1804, 1812 et 1813.

I. — LA LIBERTÉ CHEZ FICHTE

@

« Si la théorie de la science est acceptée, écrit Fichte en 1801, et universellement répandue parmi ceux qu'elle vise à atteindre, le genre humain sera délivré du hasard aveugle, la bonne et la mauvaise fortune n'existeront plus. L'humanité entière se tiendra elle-même en mains, sous la dépendance de son propre concept ; elle fera d'elle-même, avec une absolue liberté, tout ce qu'elle peut vouloir en faire » [181].

La philosophie de Fichte est, dans son ensemble, une démonstration « scientifique » de la liberté : d'où le contraste frappant entre la largeur et l'extension de la fin, qui concerne l'humanité tout entière, et la philosophie elle-même qui doit y amener, réservée à un très petit nombre, comme les hautes mathématiques, à cause de son caractère abstrait, et dont Fichte dit, en 1813, qu'elle n'a encore été comprise de personne ; c'est le but de l'*Aufklärung,* mais avec des moyens tout opposés ; il s'agit de libérer l'humanité non au moyen d'une sagesse qu'on met au niveau du vulgaire, mais grâce à une science abstruse, exigeant un don très rare d'intuition, utilisant des concepts tout autres que ceux du sens commun, bien qu'ils soient souvent de même nom, se vantant d'être non pas une sagesse, puisque la sagesse appartient à la vie, mais cette science qui est la condition de la sagesse.

Cette science, dans l'intention de Fichte, peut s'isoler de ses applications comme les mathématiques sont isolées et indépendantes de l'art de l'ingénieur, ou, plus exactement, comme la p.685 dialectique de Socrate peut s'isoler par abstraction de l'amélioration morale du disciple. Mais en fait la théorie de la science n'a de sens et de valeur que par les fruits qu'elle porte ; au milieu des années d'enthousiasme du jeune Fichte pour la cause de la liberté, elle a surtout été considérée comme un ferment moral et spirituel ; Fichte n'avait d'abord d'autre intention que de se faire le vulgarisateur de la philosophie de Kant et d'en tirer, par des exposés populaires, toutes les conséquences pratiques.

Ce prédicateur de l'action n'est pas lui-même un homme d'action : éveillant les consciences, agitant les esprits, soutenant les courages, il n'a jamais eu ces programmes précis et cette tenacité dans la réalisation qui font les hommes d'action. Ce contraste entre l'ardeur au point de départ et la minceur des résultats, c'est tout l'homme et probablement toute sa philosophie ; il n'est ni un réformateur, comme Saint-Simon ou Auguste Comte, ni un politique, comme Hegel ou Victor Cousin ; l'action est pour lui non dans ce qu'on exécute, mais dans la disposition intime et l'inspiration. Le seul idéal pratique de Fichte, c'est la liberté : or la liberté trouve précisément sa propre limite en son produit même, qu'elle ne peut dépasser, que si elle se sert de ce produit comme moyen pour aller plus avant ; sinon, la liberté risque de se fixer en sa création et de perdre la puissance de progrès qui lui est essentielle ; mais il ne s'agit pas, dans cette sorte d'élan qui dépasse le donné, d'une activité arbitraire et irrationnelle ; il y a sans doute une liberté, qui est l'adhésion au donné, par exemple à la religion ou aux institutions de son pays ; il y a une liberté matérielle qui est la simple opposition au donné [182] ; mais entre cette liberté anarchique, celle du *Sturm und Drang,* et la liberté véritable, il y a un abîme ; celle-ci trouve sa loi en

elle-même ; elle est à la fois cohérence et invention ; elle est fidélité à la raison et effort pour penser par soi-même ; mais elle est aussi, du même coup, p.686 renouvellement de soi ; elle est progrès de la raison en soi-même, mais elle est aussi éducation des autres ; car la liberté personnelle est inséparable de la liberté d'autrui, parce que « l'homme n'est homme que parmi les hommes » ; on ne peut donc lui assigner d'autre but que son propre développement ou, ce qui revient au même, celui de l'humanité en soi et dans les autres.

Tout but trop précis serait incompatible avec pareil idéal : « Ma destinée totale et complète, écrit-il dans la *Destination de l'homme,* je ne la saisis pas ; ce que je dois devenir, ce que je serai, tout cela dépasse ma pensée » [183] : cette réserve d'un au-delà, c'est peut-être l'essentiel de la liberté fichtéenne.

Fichte n'a jamais envisagé la possibilité d'un mouvement populaire et démocratique spontané ; il n'a jamais été un libéral, au sens anglais ou français du mot, laissant au peuple le soin de sa propre conduite : ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (1793, 2e éd., 1795). ne sont nullement une défense des institutions parlementaires ; il y vante la destruction des privilèges de la noblesse et du clergé, notamment la reprise des biens de l'Église par l'État, en un mot tout ce qui tend à assurer l'égalité civile et politique ; il est nettement du côté de Rousseau, et non pas de Montesquieu ; mais encore le Contrat social (dont il fait l'origine juridique, sinon historique, de toute société) est moins chez lui ce qui assure et consolide la société que ce qui y permet les changements ; il devient un principe révolutionnaire ; on lui a fait avec raison un mérite d'avoir vu un des premiers que le Contrat, puisqu'il naît de la liberté des individus, ne doit l'entraver en aucune manière et qu'il

ne peut donc être un principe de contrainte sociale : chacun garde à tout moment le droit de le rompre [184].

A cette liberté de l'individu, il sacrifie aussi le libéralisme économique dans son *État commercial fermé* (1800) : cet ouvrage p.687 est suscité par le spectacle de la misère qui, en Prusse comme dans l'Angleterre d'alors, coexistait avec d'immenses fortunes acquises par le commerce. Fichte attribue cet état de choses au mercantilisme, qui sacrifie les intérêts du grand nombre à l'énorme développement d'un commerce extérieur qui profite au très petit nombre. Les réformes qu'il propose le font considérer comme le premier auteur du socialisme d'État : la division du travail est, pense-t-il, une nécessité des sociétés humaines ; mais elle doit s'accorder avec la justice ; il est de droit que chacun puisse vivre du travail qu'il a choisi ou qui lui est imposé ; or c'est ce qui est impossible avec les fluctuations du commerce extérieur, qui transforme sans cesse la valeur de la monnaie ; si l'on ferme rigoureusement l'État au commerce extérieur, l'on pourra créer une monnaie nationale de valeur constante ; le travail sera rémunéré justement et toujours de la même manière. Il est vrai que cette fermeture suppose que l'État est une communauté économique qui se suffit à elle-même ; cela ne se peut que s'il atteint ce que Fichte appelle ses « frontières naturelles », c'est-à-dire celles dans lesquelles une pareille communauté est possible : aucune tradition politique ne pèse pour lui devant cette exigence de la raison ; il reconnaît d'ailleurs que son projet est sans « application immédiate. De tels projets sont par leur nature destinés à demeurer purement abstraits, sans rapport avec la situation réelle où se trouve le praticien politique qui exerce le pouvoir » [185].

La liberté n'est donc pour lui ni une revendication populaire, ni une limitation des pouvoirs de l'État (qui, au contraire, grandissent en matière économique) ; c'est une

exigence rationnelle ; aussi c'est dans un individu ou un groupe restreint d'individus spécialement doués qu'elle se manifeste d'abord et progresse ; s'il est un trait permanent dans l'activité de p.688 Fichte, c'est son effort pour constituer autour de lui des groupes très restreints d'hommes éprouvés, d'où devait rayonner l'esprit de liberté ; il est si peu libéral qu'il s'est fait d'abord, en 1792, l'apologiste des édits de censure de 1788, qui établissaient en Prusse une véritable inquisition [186] ; c'est qu'il ne partage pas les idées des *Aufklärer*, et trouve dangereux de répandre dans l'instruction populaire « des propositions qui ne peuvent appartenir sans dommage qu'à un cerveau très clair et très cultivé ». Il est parfaitement logique que, tout de suite après, il chante la palinodie et attaque la censure dans son *Appel aux princes*, lorsqu'il voit interdit l'écrit de Kant *Sur la religion*. En revanche, il se fait, en 1800, adepte de la Franc-Maçonnerie, parce qu'il la considère comme un sanctuaire où « il fallait abriter des idées que le public était dans l'impossibilité de comprendre ou dont il risquait de faire un mauvais usage » [187] ; il la quitta dès qu'il vit qu'elle ne pouvait être un instrument de propagande pour sa doctrine. C'est dans cet esprit qu'il avait écrit, en 1794, ses leçons *Sur la destination du savant* ; le savant est pour lui l'apôtre social, le « prêtre de la vérité », qui enseigne non seulement par des paroles, mais, bien plus efficacement, par l'exemple ; au même souci se rattachent son plan d'université modèle de 1805, et surtout le plan déductif de 1807 ; l'un et l'autre suppriment le cours lu ou parlé au profit d'une action directe qui doit s'exercer par la discussion socratique entre le maître et les étudiants ; le second impose aux étudiants, pour qu'ils soient tout à leur tâche, le célibat et l'internat ; c'est que sa Théorie de la Science « ne suppose aucune connaissance préalable d'aucune sorte ; tout ce qu'elle requiert, c'est un esprit normalement exercé » [188] ; en revanche, « il s'agit là d'un

travail intellectuel non pas d'un degré supérieur au travail courant, mais d'une espèce toute nouvelle et comme on n'en a jamais vu ; et pour en p.689 acquérir la pratique, c'est sur les objets mêmes qui lui sont propres qu'il faut s'exercer ». Son projet d'Institut critique, avec un journal qui devait déterminer la valeur de toutes les productions scientifiques au nom de la philosophie, projet dont l'initiative revient à Schelling, s'appuie toujours sur la mission qu'il se donne : « Il faut, écrit-il à Schiller en 1800, exercer sur la science, pendant un certain temps, une stricte surveillance, si l'on ne veut pas que le peu de bon grain qu'on y a semé soit entièrement détruit par la poussée des mauvaises herbes » [189].

Ce qu'il défend avec le plus d'ardeur, c'est la liberté de sa propre mission ; en 1798, à l'Université d'Iéna, il subit une accusation d'athéisme, qui aboutit à sa destitution ; il lui faut les conseils discrets de Schiller, pour qu'il envisage la question, seule pratiquement importante, de la légalité des mesures prises contre lui ; il aime mieux voir, dans cette accusation, un prétexte de ses ennemis pour entraver un enseignement qui donne à ses élèves le goût de l'indépendance : « il faut, écrit-il, que je défende ma personne aussi longtemps que je pourrai, car, pour moi, le triomphe de la bonne cause est sûrement lié à la liberté de ma personne » [190].

Lorsque, dans l'hiver de 1807-1808, après la paix de Tilsitt qui anéantissait la puissance prussienne et dans Berlin occupé par les troupes de Napoléon, il prononça ses célèbres *Discours à la Nation allemande*, son patriotisme est animé du même esprit : le peuple allemand aura, entre tous les peuples, la mission libératrice que Fichte et son cercle ont entre tous les hommes : « C'est vous (Allemands) qui, parmi tous les peuples modernes, possédez le plus nettement le germe de la perfectibilité humaine et à qui

revient la préséance dans le développement de l'humanité... ; si vous sombrez, l'humanité tout entière sombre avec vous sans espoir de restauration future » [191]. p.690 Pangermanisme proprement fichtéen, assez différent de celui de Schlegel dans ses *Leçons* de 1803-1804, qui étaient pleines de la tradition médiévale de l'unité de l'Empire et de l'unité catholique, tandis que Fichte ne regarde que vers l'avenir.

II. — LES TROIS PRINCIPES DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE

.@.

La réalité des choses, telle qu'elle est conçue par l'entendement, est-elle compatible avec la liberté ? voilà la question qui a été le principal, l'unique motif de la théorie de Fichte. Son but n'est pas atteint tant qu'il n'a pas trouvé dans la nature, le donné, une réalité pénétrable à l'action humaine. « La nature dans laquelle j'ai à agir, écrit-il, n'est pas un être étranger et produit sans rapport avec moi, dans lequel je ne puisse pénétrer » [192] ; c'est là ce qu'il veut démontrer, et son moyen est l'idéalisme kantien ; si je puis pénétrer dans la nature, c'est qu'elle est formée par les lois de ma propre pensée et qu'elle doit s'accorder avec elle ; elle doit être absolument transparente et connaissable pour moi, et pénétrable jusque dans son intimité. Elle n'exprime rien que des rapports et des relations de moi-même à moi-même, et aussi certainement je puis espérer me connaître, aussi certainement je puis me promettre de la scruter ». L'idéalisme kantien n'est pas d'abord pour lui la solution du problème de la connaissance, comme il l'était dans la

Critique de la raison pure, mais ce qu'il est devenu dans la *Critique de la raison pratique,* un moyen d'accorder le déterminisme prescrit par l'entendement avec la liberté : accord impossible pour la raison selon beaucoup de penseurs du temps ; selon Jacobi surtout, la raison toute seule, armée du principe de raison suffisante, aboutit fatalement au spinozisme qui, nous engloutissant dans une nature impersonnelle, abolit notre moi ; seules s'y opposent des croyances irrationnelles, fondées p.691 sur le sentiment et assez justifiées dès qu'elles rendent possible notre vie morale ; avec pareille manière de voir, l'esprit est forcé d'osciller entre un matérialisme négateur et une sorte de révélation du cœur, qui supprime l'exercice de la raison ; or, sur ce dernier point, Fichte a précisément préludé à tous ses travaux en montrant, dans l'*Essai d'une critique de toute révélation* (1792)*,* qu'une révélation était inacceptable à moins que son contenu ne fût tout entier rationnel ; il aurait donc été rejeté vers le naturalisme s'il n'avait trouvé secours dans l'idéalisme de Kant.

Secours incomplet toutefois : sans doute le déterminisme de la nature n'était plus à craindre dès qu'il n'était que la projection des conditions auxquelles l'esprit humain connaît des objets ; mais son rapport positif avec notre liberté n'en était pas plus compréhensible ; or l'ambition de Fichte est de montrer, du même coup et par la même série de preuves, que la nature est objet du moi parce qu'elle est la condition posée par la liberté pour son propre exercice et son progrès. Il n'y a rien de plus clair en soi que cette sorte de moralisme absolu qui, cherchant dans la nature une occasion d'agir et d'accomplir son devoir, déduit l'existence même et les caractères de la nature de cette exigence, à la manière d'un ascète qui réalise autour de lui le milieu qui le mettra à l'épreuve et le perfectionnera. C'est proprement sur ce point que portent les démonstrations de la *Théorie de la science* ; il s'agit non pas de recourir aux exigences morales

pour affirmer, mais bien de démontrer par des raisons purement spéculatives que le problème de la production de la nature est identique à celui des conditions de la moralité.

Kant, derrière et au-dessous du principe de causalité ou des autres principes de l'entendement pur, avait découvert la spontanéité du *Je pense* qui les fondait. De la même manière, Fichte part du principe d'identité et cherche à montrer que le fondement de validité de ce principe est l'action du *Moi* qui se pose pour lui-même et qui est, parce qu'il se pose ; le Moi et son p.692 action, chez Fichte, n'est, pas plus que le *Je pense* de Kant, découvert par expérience intime et réflexion ; cette spontanéité et cette action sont au delà de la conscience puisqu'elles en sont la condition.

Là s'arrête pourtant le parallèle : Kant n'a jamais songé à cette déduction transcendentale du principe d'identité qui est la première démarche de la pensée fichtéenne ; la déduction transcendentale n'a de place et de sens, selon lui, que si le Moi fait usage des catégories pour ordonner le divers, donné par la sensibilité ; Kant ne déduit pas à proprement parler le principe, mais l'usage du principe pour penser un objet ; dès lors le principe d'identité, n'ayant qu'un usage logique et non transcendental, ne peut être déduit, et d'ailleurs n'en a pas besoin. Fichte le sent si bien qu'il use d'un artifice pour justifier cette déduction ; le principe d'identité dit A=A ; Fichte le traduit ainsi : le A qui est est identique au A qui est posé ; ou : si A est posé, il est ; le principe d'identité se change donc en une formule qui exprime le rapport de la condition (position de A) au conditionné (être de A) ; la dépendance de l'être par rapport à la position introduit la nécessité d'un Moi identique et qui se pose identique.

Cet artifice a d'ailleurs si peu d'importance pour lui que, dans le *Nouvel exposé de la théorie de la science* (1797), il

se passe de tout échafaudage logique et considère l'action du Moi se posant comme une donnée primitive et immédiate de l'intuition intellectuelle : c'est moins l'analyse transcendentale sur le modèle de Kant que l'intuition qui doit nous mettre au niveau du principe : la conscience de l'activité du Moi, s'arrachant quand il veut à la contemplation des choses extérieures, conduit à cette intuition ; l'intuition du Moi est le cas privilégié dans lequel l'être posé par le Moi n'est en rien différent de l'action qui le pose.

Cette double entrée du premier principe amène à une question qui est décisive pour la nature de l'idéalisme de Fichte : p.693 le Moi est-il posé comme un inconditionné ou un absolu, ou seulement comme une condition au delà de laquelle on ne remonte pas, parce qu'elle se montrera nécessaire et suffisante pour construire le donné empirique à l'intérieur duquel Fichte veut délibérément rester ? Ce serait, dans le second cas, une condition première, mais qui serait elle-même conditionnée par la fécondité qu'elle montrera dans l'explication du donné (à peu près comme le *Je pense* de Kant se justifie comme condition de la possibilité de l'expérience). Il y a au moins deux motifs qui sembleraient devoir incliner Fichte de ce côté : d'abord si le Moi n'existe que pour soi, et s'il ne commence à être posé pour soi que par la réflexion du philosophe, il s'ensuit qu'il n'existe à titre de condition que dans cette réflexion ; or, la construction de la conscience qui part du Moi comme principe n'est pas du tout, Fichte le déclare souvent, une gnosogonie qui prétendrait décrire la genèse effective de la conscience, mais une construction analogue à celle du mathématicien, qui, par la combinaison d'éléments idéaux, arrive à des vérités concernant la réalité ; « les déterminations de la conscience réelle, auxquelles le philosophe est contraint d'appliquer les lois de la conscience qu'il a librement construite, à la manière du géomètre qui

applique les lois du triangle idéal au triangle réel, sont pour lui *comme si* elles étaient le résultat d'une construction primitive... Prendre ce *tout se passe comme si* pour un *tout se passe ainsi,* prendre cette fiction pour le récit d'un événement réel qui se serait produit à une certaine époque, c'est une faute grossière » [193] ; il semble que le caractère idéal de la construction ne s'applique pas à son principe.

Un deuxième motif de le croire, c'est la manière dont s'introduit le second principe, le *Non-Moi* ; le Moi se pose lui-même à l'infini, et de lui comme principe on ne peut aller qu'à lui ; une construction ne deviendra possible que grâce à un principe p.694 qui s'oppose au premier, comme, dans l'espace infini du géomètre, la construction n'est possible que grâce aux limites ; Fichte déclare que ce second principe est tout à fait indépendant du premier « quant à sa forme », qui dépend de l'acte même d'opposer, bien qu'il soit conditionné dans son contenu, puisque un terme opposé, comme tel, ne peut se définir que par rapport à un posé ; il est clair que la position de cet opposé vient de la réflexion philosophique, incapable de rien construire avec le seul Moi ; le Non-Moi joue ici, à un degré d'abstraction plus élevé, le rôle que jouait dans la déduction transcendentale de Kant le « divers de la sensibilité ». Fichte, sans doute, rattache le Non-Moi au principe de contradiction, et le présente comme une condition de validité de ce principe, à la manière dont le Moi conditionnait le principe d'identité ; mais ce circuit est aussi peu indispensable ici que tout à l'heure ; l'acte d'opposer le Non-Moi au Moi est l'objet d'une intuition intellectuelle aussi primitive que l'acte de poser le Moi.

Nous aurons, par la simple analyse des conditions de ces deux actes, le moteur de toute la déduction qui suit : tout le secret en est dans un caractère très particulier de l'opposition du Non-Moi au Moi ; les deux termes Moi et Non-

Moi sont deux termes opposés comme les contraires blanc et noir, ou, si l’on aime mieux, comme les contradictoires blanc et non-blanc. On sait que les contradictoires peuvent coexister mais à condition de ne pas se dire du même sujet : il n’y a donc d’opposition que là où il y a pluralité et divisibilité, les contradictoires se limitant réciproquement ; de même l’opposition du Moi et du Non-Moi ne pourra avoir lieu que si la réalité seule posée jusqu’ici, celle du Moi, se divise, et si le Non-moi se dit de cette partie de la réalité dont ne se dit pas le Moi, et réciproquement : « Le Moi oppose, dans le Moi, au Moi divisible un Non-Moi divisible », tel est donc le troisième principe de la *Théorie de la Science.* Mais ce qui serait une solution pour le problème de la coexistence des opposés ordinaires, tels que blanc et p.695
noir, n’en est plus une dans le cas du Moi et du Non-Moi car le Moi fait double figure ; il est à la fois celui qui pose les opposés et l’un des deux opposés, à la fois la réalité tout entière et une portion de la réalité.

C’est une situation inextricable au point de vue de la pure logique ; on ne peut en sortir, semble-t-il, qu’en sacrifiant un des deux termes, et c’est ce que font d’une part le dogmatisme spinoziste qui attribue toute la réalité au Non-Moi, et fait du Moi un produit de cette réalité, et d’autre part un idéalisme comme celui de Berkeley qui réduit le Non-Moi à l’idée, simple modalité de l’esprit : solutions logiques mais inacceptables, puisqu’elles nient, au lieu de l’expliquer, l’opposition du sujet et de l’objet. Mais comment, d’autre part, s’affranchir d’une incompatibilité logique sans supprimer l’un des deux termes ? Pour faire d’un problème en apparence aussi insoluble le pivot de toute sa philosophie, il faut qu’il y ait eu, derrière les formules abstraites, quelque intuition très concrète qui les soutienne et les justifie : Fichte parle souvent de la difficulté qu’il y a pour comprendre sa *Théorie de la science,* à éloigner par la pensée (*wegdenken*) les images parasites qui flottent

autour des concepts de Moi ou de Non-Moi ; c'est à cette condition que l'on aura l'intuition du Moi comme simple action de se poser sans plus ; mais s'il faut écarter les images statiques qui étalent l'action pure du Moi en personne, il faut d'autant plus rétablir l'image dynamique qui est à la base de la théorie : le mot *opposition* (*Gegensatz*)*,* qui exprime le rapport du Non-Moi au Moi désigne bien un rapport logique, mais aussi un rapport dynamique de lutte entre tendances qui s'affrontent et cherchent à se supprimer ; de la même manière, le mot *objet* (*Gegenstand*) désigne bien un terme connu par le sujet, mais aussi ce qui résiste à l'esprit et s'impose à lui ; or, la pensée de Fichte glisse sans cesse du sens logique et statique au sens dynamique, si bien que toute sa philosophie est comme une histoire abstraite et schématique des luttes entres deux forces hostiles qui veulent s'anéantir l'une p.696 l'autre. Il y a là une sorte de manichéisme métaphysique, que nous allons retrouver dans toutes les productions d'une bonne partie de la philosophie allemande au début du XIXe siècle ; mais entendons bien que ce manichéisme est lié à un monisme foncier tout comme chez Maître Eckardt ou chez Jacob Boehme ; c'est le principe absolu et unique qui, ne pouvant se réaliser que dans la lutte, se suscite à lui-même un adversaire, pour remplacer sa monotone infinité par la richesse des déterminations concrètes de la conscience ; l'issue de cette lutte ne pourra jamais être, pour le principe tout-puissant, que la conquête et l'anéantissement, à plus ou moins longue échéance, de l'adversaire. Ainsi comprenons-nous le Moi fichtéen qui serait sans cela un monstre logique ; il est l'Absolu qui se limite pour avoir des occasions de lutte et, finalement, de triomphe.

De là le dessin de la théorie : la philosophie théorique où l'on voit le Non-Moi, dans ses conflits avec le Moi, s'enrichir

et se déterminer progressivement, genèse des catégories qui remplace le « gaufrier à formes » des Kantiens ; la philosophie pratique qui montre la victoire progressive et jamais achevée du Moi sur le Non-Moi. Ce ne sont pas là deux espèces de philosophie, mais deux phases d'un même mouvement : il faut d'abord donner au Non-Moi, qui commence par être la pure négation du Moi, une réalité, un corps, une solidité qui en fera vraiment un objet résistant ; c'est le rôle de la philosophie théorique, où « le Moi se pose lui-même comme limité par le Non-Moi » ; cette tâche accomplie, commence le mouvement inverse, celui de la philosophie pratique, où « le Moi pose le Non-Moi comme limité par le Moi ». Nous avons dit tout à l'heure qu'un choix entre le réalisme dogmatique et l'idéalisme aurait été la solution logique du conflit ; à ce choix, Fichte substitue un mouvement alterné entre le réalisme et l'idéalisme, qui sont comme les deux limites, jamais atteintes, entre lesquelles oscille la philosophie ; la philosophie théorique oriente vers le réalisme, en déterminant le Moi par le Non-Moi, et la philosophie pratique vers p.697 l'idéalisme, en suivant le mouvement inverse ; mais c'est finalement l'idéalisme qui triomphe, non pas l'idéalisme dogmatique qui résout le Non-Moi en Moi, mais un idéalisme pratique, un idéalisme d'action qui a pour tâche infinie d'affirmer la souveraineté du Moi sur le Non-Moi, de l'esprit sur l'univers : « L'opposé doit être nié jusqu'à ce que l'unité absolue soit produite, telle est en effet l'exigence du premier principe, qui ne peut, s'il est vraiment infini, poser son opposé que pour le nier. Car, reconnaît Fichte, le penseur, par la pure spéculation, ne sortirait jamais du Moi, s'il ne s'ajoutait une donnée pratique, le sentiment que le Moi en tant qu'il est pratique, dépend d'un Non-Moi qui n'est pas sous notre législation ; mais il doit être arrêté par une autre donnée, le sentiment d'une subordination nécessaire de tout Non-Moi sous les lois pratiques du Moi, subordination qui doit progressivement

être produite par nous. Ainsi l'alternance entre le réalisme et l'idéalisme est bien d'ordre pratique, puisque le Non-Moi n'est posé pour la connaissance qu'afin d'être le support de l'activité pratique du Moi.

Mais cette grande oscillation du réalisme à l'idéalisme, qui est l'âme de l'ensemble, se reproduit aussi dans le détail.

III. — LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE

@

Ainsi se constitue d'abord la philosophie théorique ; elle a pour point de départ la synthèse entre le Non-Moi et le Moi exprimé dans cette proposition : « Le Moi se pose comme limité par le Non-Moi » ; à partir de là toute sa marche est dominée par le principe suivant : chercher par analyse si cette synthèse contient des opposés (antithèse) ; s'il en est ainsi, les lier par une synthèse nouvelle ; et si cette synthèse contient, à son tour, des oppositions, les lier encore, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on arrive à des opposés que l'on ne peut plus lier ; alors viendra la partie pratique qui résoudra par l'action un problème insoluble pour la spéculation. Il faut, autrement dit, s'efforcer p.698 de penser ce qui est pensable dans la synthèse primitive.

Notre première synthèse comprend deux propositions opposées : « Le Moi se détermine lui-même comme limité », et « Le Non-Moi (actif) détermine le Moi (passif) », deux propositions, l'une idéaliste, l'autre réaliste qui se suppriment réciproquement, s'il n'y a pas de synthèse ; or il doit y en avoir une si la synthèse primitive d'où naissent ces contradictoires a été posée par le Moi.

En nous efforçant de la penser, nous verrons naître tour à tour, apparaître et disparaître devant la réflexion toutes les doctrines possibles sur la détermination du Moi par le Non-Moi. Cette détermination suppose une affection intérieure posée dans le Moi ; car le Non-Moi ne peut être posé que relativement à quelque chose qui est dans le Moi. Mais le Moi peut s'expliquer cette affection de deux manières : d'abord comme effet de la causalité du Non-Moi sur le Moi ; le Non-Moi est alors saisi comme fondement réel changeant qualitativement suivant son effet ; c'est le réalisme qualitatif. Ou bien l'affection vient de ce que le Moi pose en lui une activité diminuée qui équivaut à une passivité ; le Moi est alors la substance dont l'affection est le mode, et le Non-Moi n'est plus que le fondement idéal de cette affection : c'est l'idéalisme qualitatif.

Mais on ne saurait penser jusqu'au bout le réalisme qualitatif, sans faire partir du Non-Moi l'initiative, c'est-à-dire sans lui attribuer une activité indépendante de la relation entre son action sur le Moi et l'affection qu'il cause. On ne saurait davantage penser l'idéalisme qualitatif sans admettre dans le Moi une activité indépendante, spontanéité absolue par laquelle il se limite.

Dire que l'affection passive du Moi suppose une activité indépendante dans le Non-Moi, c'est affirmer la chose en soi et le fatum de Spinoza ; dire que le Moi produit ses propres affections en lui-même par sa propre spontanéité, c'est admettre, avec les Leibniziens, un déroulement arbitraire des représentations, p.699 dont la correspondance avec les affections du Non-Moi est due à une loi d'harmonie préétablie non posée par le Moi. Mais au fatum de Spinoza s'oppose l'exigence absolue du Moi, d'où il résulte que rien ne peut être réel dans le Non-Moi qui n'y ait été transporté par le Moi ; d'autre part, contre les Leibniziens ; on dira que la spontanéité absolue et illimitée ne peut poser une activité

amoindrie dans le Moi qu'en excluant du Moi le reste de la totalité ; cette partie de la totalité est posée comme non posée ; l'activité amoindrie ou affection du Moi n'est donc posée que médiatement.

On est amené par là à cette synthèse de réalisme et d'idéalisme qui constitue l'idéalisme critique de Kant ; l'activité du Moi qui produit un Non-Moi passif ne s'exerce que dans la mesure où le Non-Moi actif produit une affection dans le Moi passif ; d'autre part, l'activité contraire au Moi est identique à celle que le Moi transporte dans le Non-Moi ; il s'ensuit un idéalisme quantitatif qui pose comme absolue l'activité limitée du Moi, c'est-à-dire celle par laquelle il ne pose que médiatement, et un réalisme quantitatif, qui pose le Non-Moi comme fondement de la limitation du Moi ; ces deux doctrines s'unissent pour voir dans l'opposition du Moi au Non-Moi celle du sujet et de l'objet, dont chacun ne se pose que par la négation de l'autre.

Mais cette causalité réciproque est incompatible avec le premier principe qui affirme que le Moi seul doit poser tout ce qui est en lui ; autrement dit la causalité, principe de réalisme, s'oppose toujours à la substantialité, principe d'idéalisme : comment concilier l'affirmation d'un échange causal entre le Moi et le Non-Moi avec l'activité absolue du Moi ? L'idéalisme en donne une solution en attribuant à l'activité du Moi la position du sujet et de l'objet en relation réciproque ; en faisant de lui l'origine des représentations ; mais cette solution est insuffisante, puisqu'elle n'explique pas ce qui fait que le Moi doit poser un objet. Il faut donc opter pour un réalisme qui voit dans une réalité extérieure au Moi la raison que le Moi a de se limiter ; p.700 cette raison ne peut être qu'un *choc* (Anstoss) qui interdit au Moi de s'étendre plus loin ; remarquons bien que ce choc inexplicable n'est pas l'objet, mais ce qui donne au Moi l'occasion de construire l'objet et de déterminer par lui le

Moi ; le Moi est posé déterminable. Ce réalisme à son tour détruit la position absolue du Moi ; on ne peut penser qu'un simple choc donne au Moi la tâche de se limiter, à moins que ce choc ne se soit pas produit sans le Moi. Et il est clair d'abord que le Moi ne pourrait se limiter s'il n'était infini et s'il ne comprenait à la fois ce qui est en deçà et au delà de cette limite ; mais, inversement, il ne serait pas infini s'il n'était pas limité, proposition au premier abord assez étrange, mais tout à fait dans le sens de Fichte, s'il est vrai qu'un infini ne peut se saisir lui-même qu'à l'œuvre, c'est-à-dire en déplaçant continuellement les limites qu'il a posées ; le choc sur l'activité du Moi ne se fait donc pas sans le Moi, puisqu'il est condition de son activité infinie et que le Moi se pose infini. Cette activité infinie du Moi elle-même, qui sans cesse substitue une limite à une autre, une représentation à une autre, c'est l'imagination, cette même faculté à laquelle Kant avait demandé d'unir le donné pur de l'intuition sensible et la spontanéité de l'entendement, « faculté qui flotte sans cesse, dit Fichte, entre la détermination et l'indétermination, le fini et l'infini ». Le problème théorique est ainsi résolu, puisque l'on peut penser maintenant sans contradiction que « le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi ».

Reste, pour achever la partie théorique, la déduction de la représentation qui montre la genèse des diverses facultés représentatives, sensation, intuition, entendement, jugement, raison ; on y voit tour à tour, suivant la nature même de l'imagination, la limite entre le Moi et le Non-Moi se fixer, puis flotter, pour devenir fixe à nouveau ; dans la sensation (Empfindung), le Moi se trouve (sich empfindet) limité par un Non-Moi ; dans l'intuition, le Moi attribue à son activité pure la position de la limite trouvée par la sensation, et cette limite p.701 devient ainsi contingente ; dans l'Entendement (Verstand), le Moi trouve la raison de la limite de son activité pure dans la détermination d'objets fixes

considérés comme réels ; l'entendement fixe les produits de l'imagination.

IV. — PARTIE PRATIQUE DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE

@

Le Moi, comme intelligence, est cause de toutes les formes de la représentation ; mais il n'est pas cause du choc, issu du Non-Moi, qui a été pour lui l'occasion de construire ses formes ; or, le Moi étant absolu, doit être posé par lui-même, et sa dépendance, en tant qu'intelligence, doit être supprimée, ce qui arrive si le Moi détermine ce Non-Moi inconnu, à qui est attribué le choc. Mais cette causalité du Moi sur le Non-Moi, semble à la fois nécessaire (puisque rien ne peut être en lui qu'il n'y pose) et impossible (puisque le Non-Moi cesserait alors d'être Non-Moi et deviendrait Moi, le Moi comme infini ne pouvant poser tout ce qu'il pose que comme Moi) ; il s'agit donc de comprendre comment le Moi peut exercer sa causalité sur le Non-Moi sans perdre son infinité, comment son « activité objective », qui suppose un objet, c'est-à-dire un être contraire à lui, peut se lier à son activité infinie, comment le troisième principe (détermination du Non-Moi par le Moi) peut se concilier avec le premier (position infinie du Moi).

Impossible et nécessaire à la fois, la détermination du Non-Moi par le Moi est l'objet d'un effort (*Streben*) ; d'après Fichte, c'est dans l'effort seul que le Moi infini peut se connaître comme tel ; supposez cet effort aboutissant, toute conscience, tout sentiment, toute vie disparaissent. Là se voit nettement le trait, souvent signalé, qui apparente Fichte à la morale ascétique et cynique.

Cet effort n’aboutirait qu’à l’inertie s’il rencontrait une résistance égale à lui-même ; il ne s’affirme donc qu’à condition de se reproduire sans cesse ; cette reproduction est la tendance p.702 (Trieb). Dans cette tendance, le Moi sent toujours sa limite ; mais le sentiment de la limite, loin d’être un sentiment d’impuissance, est un « sentiment de force », puisque je ne puis sentir la limite que parce que j’aspire à la dépasser. Ma tendance ne peut donc s’affirmer que par la limite, et c’est pourquoi elle pousse l’activité idéale du Moi à produire l’objet qui est la condition de cette limite ; c’est ici que nous voyons, à leur racine, les facultés de représentation étudiées dans la partie théorique ; c’est en effet parce que notre effort est une aspiration, qui, pour exister comme telle, doit être limitée, qu’il rencontre devant lui une matière existante, réalité immuable qui le limite ; mais c’est parce que cette aspiration est illimitée qu’il s’efforce, ne pouvant transformer les choses, de transformer la représentation : toute la réalité du monde extérieur est donc posée comme condition du maintien de la tension constitutive de l’effort.

Mais cette tendance ne peut être complètement pensée que si elle devient tendance absolue ou tendance morale ; en effet, dans la mesure où la tendance se fixe à un objet particulier, elle est satisfaite par cet objet ; mais par là même cesse l’aspiration, et, avec elle, s’anéantit toute conscience. Le Moi ne sera donc vraiment d’accord avec lui-même que si la tendance, excluant tout objet déterminé, ne veut qu’elle-même et se satisfait par elle-même : la réflexion trouve ici l’impératif catégorique de Kant, loi purement formelle, qui ne commande à l’action aucune fin particulière ; l’action satisfait la tendance, lorsqu’elle aussi, elle est absolue, c’est-à-dire, lorsque son objet est tel qu’il ne limite pas la tendance.

Le Non-Moi n'est donc posé qu'à titre de condition pour l'existence de l'effort moral, et cet effort moral est à son tour voulu d'une manière inconditionnée et pour lui-même. « Le Moi détermine le Non-Moi », cela ne se réfère, chez Fichte, à aucune causalité extérieure et mécanique, à aucune transformation matérielle du monde extérieur par l'industrie de p.703 l'homme ; la formule signifie que le Non-Moi est posé comme moyen d'une fin qui est absolue, et cette fan, c'est l'effort moral ; la distance infinie qu'il y a entre cet effort et sa satisfaction totale, entre le Moi qui se pose comme limité par un Non-Moi et le Moi qui se pose absolument, donne à la tendance et à l'action morale un champ infini.

V. — LE DROIT ET LA MORALE

@

La philosophie pratique, à laquelle conduit la *Théorie de la science,* consiste à déterminer les conditions de la liberté morale. Elle se déroule selon un rythme analogue à celui de la Théorie de la Science. Pour que la liberté se réalise, il faut d'abord une multiplicité de sujets dont les libertés se limitent réciproquement dans une société gouvernée par un État : c'est l'objet de la *Théorie du Droit* ; puis il faut que, par un mouvement inverse, ces volontés multiples soient ramenées à l'Unité de la raison et que, en elles, se réalise l'union des consciences dans la communauté : c'est l'objet de la *Théorie de la Morale.* L'activité humaine doit donc aller de la société juridique à la communauté morale ; qu'il s'agisse de droit ou de devoir, Fichte ne pense pas que l'individu ait sa destinée à lui, séparée de celle d'autrui : « L'homme n'est un homme que parmi les hommes » ; et sa théorie du droit est aussi éloignée de l'individualisme

juridique que sa morale est loin de l’individualisme moral de Kant.

Dans le problème du droit, en particulier, Fichte prend l’inverse des idées alors couramment admises : c’était d’une part l’idée classique d’un droit naturel, inhérent à la personne, qui l’apporte avec elle dans la société et dont elle exige le respect, d’autre part la thèse du droit fondé sur le devoir du respect d’autrui, qui amène à restreindre la liberté de chacun autant qu’elle est incompatible avec la liberté d’autrui. Fichte, en un sens, rattache bien le droit à l’idée d’individu ; seulement p.704 l’individu n’est chez lui ni un donné primitif, ni un donné isolé ; il y a des individus parce que la raison et la conscience de soi ne peuvent se réaliser que par l’individualité, qui est donc moyen d’une fin universelle ; et chaque individu ne peut s’éveiller à la raison que sous l’action d’autres individus ; les individus n’existant qu’en société. La société, pour atteindre sa fin (le développement de la conscience en chaque individu), a pour condition une limitation des libertés de chacun, ce qui est le principe même du droit. Éloignée de l’individualisme juridique, la théorie du Droit ne s’oriente pas cependant vers l’étatisme hégélien, qui donne à l’État organisé un pouvoir absolu, mais vers ce qu’on a ingénieusement appelé le transpersonnalisme juridique [194] ou théorie du droit social. Pour Fichte (et c’est juste l’inverse de Hegel), la société (Gesellschaft), la communauté nationale non organisée, est très supérieure à l’État, qui n’en est qu’une expression momentanée ; c’est d’elle que vient l’exigence de droit que doit réaliser l’État. Le socialisme de Fichte, qui est incontestable, est beaucoup moins étatiste que libertaire et associationniste : dans l’*État commercial fermé,* nous voyons la propriété privée conservée, mais sous la condition de la distribution de toutes les propriétés entre les associations corporatives, dont les arrangements mutuels règlent la production, si bien que l’État n’a pour rôle que de

diriger et de garantir ces arrangements, nés des besoins économiques.

L’individualisme juridique persiste pourtant. Chaque individu doit avoir une sphère d’action dans laquelle il est pleinement maître de lui ; ce moyen d’action indispensable c’est l’organisme corporel, dont Fichte déduit avec application les caractères du rôle qu’il doit jouer, celui d’instrument de la liberté. De plus, le droit n’existe pas sans une continuité qui force chacun à le respecter : il y a donc une puissance p.705 supra-individuelle, celle de l’État, qui a pour fonction de faire respecter le droit ; mais cette puissance n’est légitime que si elle est créée par un pacte social, qui détermine la propriété de chacun et les moyens de la protéger. De cette manière, l’individu est devenu citoyen, et la société est un véritable organisme où « chaque partie entretient sans cesse le tout, et en le conservant se conserve soi-même ».

La *Théorie du Droit* expose un état de dispersion et d’opposition réciproque des individus ; la Raison qui est une, exige, à l’inverse, l’union ou communauté des consciences ; c’est ce qu’expose la *Théorie de la Morale.* L’unité de la Raison a pour condition la causalité de la Raison qui se manifeste dans l’impératif catégorique et dans le devoir ; la réalisation de l’humanité qu’elle commande n’est pas et ne peut pas être seulement pour Fichte le perfectionnement d’un individu isolé et passager ; l’humanité, c’est le genre humain comme tout, et c’est l’avancement moral du tout, le progrès universel qui doit être voulu par chacun ; dès lors le devoir d’éducation va de pair chez lui avec le devoir de se perfectionner ; il serait contradictoire que l’individu détachât le souci de sa propre perfection de celle de la communauté des êtres raisonnables, puisque le vouloir moral tend toujours vers l’universel, non vers l’individuel ; d’où, comme on l’a déjà vu, l’importance de la mission du

savant qui a pour tâche spéciale le développement de la raison et de la liberté.

VI. — LES TRANSFORMATIONS DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE

@

Dans la doctrine de Fichte, on peut discerner au moins deux ambiguïtés fondamentales qui ont été la cause de ses transformations ultérieures : d'abord le drame de l'opposition du Moi et du Non-Moi reste sans fin, alors que, d'après le premier principe, la souveraineté du Moi devrait être p.706 complètement restaurée ; ce Moi pratique libre, toujours militant, jamais triomphant, ne répond pas à l'exigence du système. De plus, la détermination du Non-Moi par le Moi dans la partie pratique de la théorie de la science est une notion très confuse ; nous avons dit le contraste entre le progrès au sens de l'Aufklärung, progrès matériel par la domination de l'homme sur la nature, et le progrès moral de Fichte : ce Non-Moi dont le Moi recule les limites, ce ne peut être la nature extérieure (en quoi résistera-t-elle à notre action « morale » ?) mais ce que Kant appelle nature par opposition à moralité, toute la partie sensible de notre être. Certes, dans le sentiment intime de Fichte, il n'y a pas là d'ambiguïté : la fin de la vie humaine, c'est la lutte, et le seul progrès qui compte, c'est la maîtrise de soi par une éducation intérieure qui se transmet aux autres : c'est une morale ascétique et cynique parfaitement claire et cohérente. Entre la fidélité de Fichte à lui-même comme moraliste et sa volonté de système comme philosophe, il ne pouvait y avoir accord : comme philosophe systématique, il

exige, en principe, un Absolu, et, à la fin, un retour à l’Absolu ; comme moraliste, il exige un progrès.

Au système, il était poussé par les objections de Schelling : le Moi est un acte de connaître, un savoir, qui en lui-même est vide ; le Savoir, par lui-même, existe pour soi ; mais ce qu’il sait doit exister en soi et antérieurement à lui ; avant le savoir, il y a l’Absolu. C’est avec un pareil argument que Platon, dans le *Parménide,* et Plotin, dans les *Ennéades,* avaient soutenu la priorité de l’intelligible sur l’intelligence ; et l’on voit sourdre ici les vieilles influences de la mystique germanique, héritée du néoplatonisme. Dans son nouveau système, celui de 1801, Fichte élève d’un degré l’Absolu ; dans le premier, l’Absolu, c’était le Moi ; il le met au-dessus du Moi comme, chez Plotin, l’Un est au-dessus de l’Intelligence. S’oriente-t-il donc vers un émanatisme ? Nullement, parce que, à la volonté de système s’oppose la volonté de sauvegarder la liberté et l’activité p.707 morale : tandis que, de l’Absolu, Schelling déduit la Pensée et la Nature selon le vieux péché dogmatique, Fichte pense que de l’Absolu rien ne se déduit ; ce ne peut donc être que par un acte d’absolue liberté que le Savoir est posé pour soi en dehors de l’Absolu. On se souvient que c’est cette sorte d’arrachement à l’Absolu, cette volonté d’être pour soi qui, chez Plotin, était considérée comme la chute de l’âme : c’est ici le même mythe métaphysique, mais avec un sentiment tout opposé, le sentiment que ce pour soi est à la racine du progrès et de l’édification de la réalité morale, et, par elle, du monde matériel.

Mais cette liberté radicale n’est pas encore liberté morale, et il s’agit de montrer comment elle se construira à elle-même le monde matériel, condition de cette lutte et de cette ascèse morale, où seulement le Moi sent et savoure sa liberté. Ici intervient à nouveau l’idée fondamentale du premier système ; comme, là-bas, le Moi ne peut être actif

qu’en s’opposant au Non-Moi, ici la liberté ne peut devenir Savoir qu’en s’opposant un être, qui est Non-Savoir. Comment peut-elle, en restant Savoir, admettre en elle l’être ou le Non-Savoir ? La solution de ce problème est dans le mouvement dialectique des synthèses successives qui, alternativement, nous montrent le savoir se fixant dans l’être, puis se libérant de lui pour se fixer à nouveau (à la manière dont une intelligence, fixée d’abord à un objet limité, le dépasse pour atteindre un objet nouveau) ; chaque synthèse est en progrès sur la précédente jusqu’à ce que, comme action morale, le Savoir s’aperçoive comme réalisant lui-même un plan qui, à l’infini, coïnciderait avec la Pensée pure ; l’identité du Savoir et de l’être, la transparence absolue de l’être pour le Savoir est donc posée ici à titre d’idéal moral.

L’Exposé de 1801, s’il donne beaucoup à la volonté de système, en élevant l’Absolu au-dessus du Moi, laisse pourtant une grande place à l’idéalisme moral personnel, grâce au hiatus p.708 qu’il introduit entre l’Absolu et le Savoir, cette Liberté qui est arrachement à l’Absolu. Il y avait là une situation assez instable ; cet Absolu fermé en soi, incapable de projeter au dehors de lui aucune manifestation de soi, qui paraît seulement fait pour donner à la liberté une limite et, par là, une occasion de travail et d’effort, est un être inerte et ne répond pas à l’idée d’un principe qui est, avant tout, action : d’autre part, le dualisme de l’Absolu et de la Liberté est incompatible avec l’unité de système. De fait, sous la pression des critiques ardentes de Schelling, cette situation n’a pu durer ; Fichte, dans l’Exposé de 1804, penche décidément du côté du système, auquel il sacrifie la base au moins théorique de son idéalisme pratique. Voici l’origine de la nouvelle spéculation de Fichte : il y a une sorte d’antinomie entre la nature du principe absolu et la manière dont il se pose pour nous : c’est, disions-nous, le Savoir qui exige un principe qui est au-dessus du Savoir ; il n’est donc

posé qu’à titre d’exigence du Savoir, et dès lors mon Savoir est le véritable principe. Il y aurait un seul moyen de sortir d’embarras, c’est de montrer que, si le Savoir est premier quant à nous, l’Absolu est premier en soi ; mais, pour que la démonstration fût possible, il faudrait que le Savoir se déduisît avec nécessité de l’Absolu et que cette nécessité existât pour nous. Or, l’Exposé de 1801 excluait *a priori* une telle déduction, puisque le Savoir se pose par une absolue liberté ; à l’inverse, l’Exposé de 1804 est destiné à montrer comment le Savoir est image de l’Absolu, comment cette image en est un produit nécessaire et par quelle dialectique le philosophe est amené à le saisir comme tel, sans que la réflexion libre, autrefois productrice, ait d’autre rôle que de révéler cette nécessité. Il s’agit de montrer que la construction intérieure de la réflexion est la construction originaire de l’image. Si la liberté joue encore un rôle, c’est comme le moyen nécessaire pour atteindre le Savoir éternel dérivé de l’absolu. Fichte a fort bien senti la résistance que son ancien idéalisme opposait au nouveau système : « La connaissance p.709 de la nécessité interne absolue (qui unit le Savoir à l’absolu), écrit-il, est ce qu’il y a d’absolument obscur pour la connaissance qui se rebelle ici de toutes ses forces, se refusant à abandonner jamais la liberté, et tâchant, si elle ne peut la sauver pour elle-même, du moins de lui trouver un refuge en Dieu ». Ce n’est pas dans un prétendu Moi autonome, c’est dans l’Être qu’est fondée l’image de l’Être qui se construit en nous ; c’est par ignorance que l’on fait du Moi ou du Savoir le premier chaînon d’une déduction ; d’un mouvement dialectique conditionné par une liberté qui était à la racine du Savoir, Fichte passe maintenant à une nécessité absolument inconditionnée ; d’un Absolu qui restait extérieur au Savoir et qui n’était pour nous qu’un objet, il passe à un Absolu d’où nous tirons lumière et béatitude [195]. Nous avons maintenant le néoplatonisme intégral : une activité absolue

qui se manifeste par un Verbe qui est la lumière des esprits finis. Certes, Fichte n'est pas un mystique : il ne pense ni que la philosophie doive partir d'une intuition de l'activité de Dieu, ni que l'esprit fini ait le moyen de se résorber en Dieu et de fondre son activité dans la sienne : en un sens, il part du Moi fini et il reste dans le Moi fini ; il part du Moi fini pour démontrer dialectiquement que l'identité de l'être et de la pensée qui le constitue est l'image de l'Absolu ; et il reste dans le Moi fini, puisque l'affirmation de l'Absolu se fait en lui par réflexion ; l'être est incompréhensible, et la multiplicité des Moi finis est un effort infini pour le comprendre. Encore est-il que, dans ce dernier exposé, le devenir et la liberté ne sont qu'une manifestation de la nécessité éternelle et se déroulent nécessairement ; il s'agit d'une liberté précaire et provisoire, qui n'est plus qu'un moyen entre une origine d'où elle émerge et une fin située à l'infini.

Avec une logique parfaite, l'esprit de système a donc chez Fichte remporté la victoire ; cet esprit l'a forcé d'abord à p.710 placer au delà de l'activité du Moi l'Absolu (1801), puis à dénier toute autonomie au Moi (1804) ; mais cette parfaite logique est une infidélité à son inspiration primitive et vivante, dont il ne reste plus dans le dernier exposé qu'un mince filet. Fichte a souffert d'un mal général de l'époque : il est peu de penseurs de cette période qui n'aient vu leur pensée vivante prisonnière d'un système, comme le lourd habit de cour de l'Empire et de la Restauration engonce les ardeurs révolutionnaires d'antan.

Fichte a protesté toute sa vie contre le mysticisme avec son intuition immédiate de Dieu, contre le naturalisme avec son Dieu immanent à la nature, contre un catholicisme qui prétendait asservir l'État à la religion. La philosophie voit comme du dehors et par réflexion l'éternelle production du Verbe par l'Absolu ; il la voit dans la mesure où ce Verbe se

réfracte en des consciences individuelles, dont l'une est lui-même, et où l'aspiration libre de sa conscience vers la vie spirituelle se pose comme devoir moral. Mais ni mystique, ni naturaliste, la pensée de Fichte trouve son expression dernière dans le dogme fondamental du christianisme, l'incarnation du Verbe ; cette incarnation, c'est le développement progressif de la moralité et de la raison dans le monde. Le christianisme donne un sens à l'histoire, où Fichte reconnaît trois périodes, celle de l'instinct où la conscience morale sommeille encore, celle de la chute et du péché, où l'homme, s'opposant aux exigences de la vie spirituelle, ne peut être retenu que par l'autorité extérieure du despotisme, celle de la rédemption et de la transformation intime, où l'homme devient l'instrument de Dieu. La philosophie de Fichte, sous des influences extérieures, tend donc vers la restauration d'un christianisme philosophique, dont nous verrons, à cette époque, de très nombreuses formes : nous étions invités à faire œuvre humaine, nous voilà collaborateurs d'une œuvre divine.

L'influence directe et immédiate de Fichte fut assez brève, p.711 à cause du succès éclatant de Schelling, puis de Hegel ; elle ne dépasse guère le début du siècle ; le *Philosophische Journal,* édité par Niethammer (1766-1848), peut être considéré comme l'organe de l'école. De bonne heure, J.-B. Schad (1758-1834) tira, dans sa *Gemeinfassliche Darstellung des fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religion* les conséquences religieuses du fichtéisme.

Bibliographie



CHAPITRE VIII

SCHELLING ET LES ROMANTIQUES

@

p.712 F.-W.-J. Schelling (1775-1854), après avoir été précepteur, est nommé, en 1798, à l'Université d'Iéna, où il reste jusqu'en 1803 ; appelé alors à l'Université de Wurzbourg, il la quitte en 1806 pour Munich, où il est secrétaire de l'Académie des Beaux-Arts ; il ne reprend une chaire qu'en 1820, d'abord à Erlangen, puis à Munich en 1827, enfin à Berlin en 1841. Ses principales œuvres portent d'abord sur la philosophie de la nature (*Ideen zur einer Naturphilosophie,* 1797 ; *Weltseele,* 1798 ; *Entwurf eines Systems,* 1799) ; puis c'est la philosophie de l'identité : *Darstellung meines Systems* (1801), *Bruno* (1803). Il ne publie plus ensuite de son vivant que des écrits assez courts : *Philosophie und Religion* (1804)*, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Ses ouvrages sur la *Philosophie der Kunst, die Weltalter, Philosophie der Mythologie, Philosophie der Offenbarung,* ne parurent qu'après sa mort.

I. — LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

@

En 1803, au moment où Schelling quittait l'Université d'Iéna pour celle de Wurzbourg, à l'âge de 28 ans, il était célèbre depuis six ans déjà ; il n'avait pas publié en cinq ans moins de six exposés systématiques de sa philosophie, sans compter sa *Philosophie de l'Art,* rédigée en grande partie en

1802 ; il était le philosophe reconnu de l'école romantique, et il avait avec p.713 décision pris parti contre Fichte. Cette explosion d'ardeur juvénile ne dura pas : il avait encore à vivre cinquante et un ans, pendant lesquels, sauf deux opuscules importants, il publia fort peu ; la plupart des grandes œuvres de cette époque, sont les manuscrits des cours de Munich, d'Erlangen et de Berlin. La source de son inspiration change aussi : dans la première et courte période de Leipzig et d'Iéna, la vie de la nature, la hiérarchie de ses puissances depuis ses plus basses jusqu'à la vie organique est, avec l'art, le sujet principal de ses méditations. Après 1803, il lit Jacob Boehme ; il entre en relations suivies avec Baader ; il se fait, de l'action des forces spirituelles dans le monde, une image concrète qui confine à celle du spiritisme, et tout son effort est pour imaginer le grand drame divin dont la nature et l'humanité sont des phases diverses.

Pareille évolution ne doit pas nous étonner ; la philosophie de la nature est loin de la physique baconienne ou newtonienne, de la recherche expérimentale des lois des phénomènes ; elle ressaisit une tradition de la Renaissance qui, par l'alchimie du Moyen âge, remonte jusqu'à la philosophie antique ; tradition très vivante avant Schelling dès l'époque du préromantisme, surtout chez Saint-Martin, dont les œuvres se répandaient en Allemagne [196] : selon lui, les corps matériels changeant continuellement, sont les produits passagers de germes invisibles, indestructibles et immuables. Or, cette philosophie de la nature est liée étroitement à une théosophie ; s'élevant au-dessus du matérialisme qui confond les corps, simples instruments des forces immatérielles, avec ces forces elles-mêmes, elle atteint une vie, parente des réalités spirituelles et divines ; si l'on peut ressentir quelque étonnement, c'est que le philosophe de la nature soit devenu si tardivement théosophe, et, ce qui demande explication, c'est moins,

comme on le croit en général, l’évolution de la pensée de Schelling que le retard de cette évolution.

p.714 Le schéma traditionnel de la philosophie de la nature est assez simple : la Nature est indépendante et autonome, grâce à une puissance infinie de rajeunissement qui vient rétablir l’équilibre entre les forces opposées chaque fois que cet équilibre a été détruit par la prévalence de l’une d’entre elles : thèse essentielle que nous trouvons chez Saint-Martin, où elle est sans doute issue de Paracelse, et qui domine alors la pensée de Schelling. Tandis que le mécanisme (cartésien ou newtonien) détermine des lois de correspondance permettant à l’esprit de passer, selon des règles précises, d’une portion de la réalité à une autre, cette philosophie considère la nature comme un tout qui règle l’action des forces opposées qui tendent à la mutuelle destruction : retour offensif de l’antique pensée ionienne d’un Logos régulateur des contraires, à une époque où l’on voyait tant de retours de toute sorte.

Schelling remplit ce schème par des images qu’il emprunte à la science de son temps et en particulier à la chimie et à la biologie. D’après les *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), l’oxygène (comme dans Paracelse le mercure) est le principe rajeunissant qui réveille les énergies endormies sur la terre, grâce à l’action chimique essentielle, qui est la combustion ; cette action renouvelle sans cesse ses propres conditions grâce à la permanence de l’air atmosphérique assurée par les actions combinées et inverses du monde animal qui le corrompt et du monde végétal qui lui restitue son oxygène. Cet oxygénisme » universel (suivant le mot de Novalis) est remplacé dans l’*Ame du monde* (1798) par la notion de dédoublement par polarité, dont l’électricité et le magnétisme fournissent le type ; lumière solaire et oxygène sont opposés l’un à l’autre dans leur produit, l’air vital, comme électricité positive et

végétative ; l'oxygène s'oppose à son tour au phlogistique comme le positif au négatif, et la combustion est l'union et le retour à l'équilibre de ces termes opposés. L'activité de l'être vivant est due à des rythmes compensateurs qui, en établissant des équilibres, font p.715 renaître des oppositions : ainsi l'oxydation dans la respiration est compensée par l'introduction de la matière phlogistique dans la nutrition ; ainsi à l'excès d'oxygène correspond immédiatement un excès du terme opposé. C'est par là que l'être vivant se distingue de l'être inorganique ; en celui-ci, l'effet dépend seulement de l'action des deux forces opposées ; en celui-là, il faut une puissance supérieure au couple des forces opposées qui en joue comme d'instruments et les infléchit de manière à maintenir la vie.

On reconnaît dans l'*Ame du Monde* une conception très proche de celle de Ritter, qui venait en 1797 de découvrir le galvanisme et qui, en 1798, décrivait tout corps comme un système de chaînes galvaniques innombrables et infiniment petites ; l'Univers est pour lui un animal dont les corps célestes sont les corpuscules sanguins, la voie lactée, les muscles, tandis que l'éther céleste pénètre partout, comme le fluide nerveux.

La philosophie de la nature peut n'être pas absolument sans valeur dans l'interprétation des phénomènes ; mais ce n'est pas cela qui intéresse Schelling ; son attention est attirée, et de plus en plus, par la parenté intime qu'il remarque entre ce schème et la méthode dialectique de Fichte dans la *Théorie de la Science :* si au Moi on substitue la Nature, elle apparaît bien comme l'activité infinie qui s'affirme en posant son opposé (comme, dans la dynamique kantienne, la force expansive est opposée à la force répulsive), et qui est infinie en rétablissant sans fin les oppositions qu'elle a détruites. L'idée que poursuit alors Schelling, c'est de construire une philosophie de la nature

qui se maintienne au même niveau d’abstraction que la *Théorie de la science,* considérée comme un traité de la méthode dont cette philosophie serait une application. Mais ce dessein l’écarte d’autant du mysticisme vers lequel l’amenait le naturalisme traditionnel et, en attendant d’y revenir, il va dans une tout autre voie, qui l’amènera, en 1803, à sa philosophie de l’identité ; p.716 tel fut l’effet des relations intellectuelles, orageuses et compliquées, qui unissent Fichte à Schelling et qui pèsent beaucoup sur leur pensée à l’un et à l’autre. Ce sont des frères ennemis qui ne peuvent ni se séparer ni s’accorder. Le dissentiment qui alla s’aggravant entre eux jusqu’à la rupture affichée en 1804, était la conséquence nécessaire de la situation de Schelling, dès la *Première esquisse d’un système de philosophie de la Nature* (1799).

L’artifice de Schelling, dans l’usage qu’il fait de la doctrine de Fichte, consiste à substituer au Moi et au Non-Moi les opposés dynamiques constitutifs de la nature ; de ces opposés doit naître une dialectique interne qui, procédant par synthèses et par nouvelles oppositions, construira tous les phénomènes naturels. A l’activité universelle de la Nature qui tend à un fluide homogène, infiniment épandu, s’oppose une limite, force attractive, qui produit dans ce fluide la cohésion à ses divers degrés ; activité et cohésion sont synthétisés dans l’organisme qui est à la fois activité et chose, chose pénétrée d’activité. Mais l’organisme a pour condition de son activité le non-organisme ; l’organisme est déterminé par l’inorganique dans l’excitabilité ; en revanche, l’inorganique est déterminé par l’organisme. Par opposition à celui-ci, il est simple juxtaposition, simple masse mais il est lui-même actif, et dans cette masse se produisent des oppositions et des liaisons ; la pesanteur d’abord, non pas cette gravitation newtonienne qui confère à la matière une propriété dont on ne peut rendre raison, mais une attraction de même nature

que celle des électricités contraires, due à l’opposition réciproque des masses ; dans la pesanteur ces opposés tendent à se pénétrer, mais la tendance s’arrête à la juxtaposition ; dans la combinaison chimique a lieu cette pénétration, tandis que l’électricité, par sa polarité, réaffirme le dualisme des opposés. De son côté, l’activité interne de l’organisme se manifeste par des oppositions et des liaisons ; elle oscille tout entière entre la sensibilité et l’irritabilité ; dans la sensibilité, le sujet organique limite son activité par sa passivité ; dans l’irritabilité ou p.717 capacité de contraction des muscles, il y a retour de l’hétérogène à l’homogène, l’activité subjective tendant à se perdre dans l’objet.

Le mouvement producteur des forces de la Nature est donc un jeu d’oppositions et de synthèses, identique par son rythme logique, à la genèse fichtéenne de la conscience. Seulement Fichte considérait sa méthode comme inséparable de sa doctrine ; si la dialectique est féconde, c’est selon lui parce qu’il y a au départ l’action d’un Moi qui se pose pour soi ; substituez la Nature au Moi, un produit objectif à une action vivante, vous n’aurez aucun principe de mouvement. A quoi Schelling oppose l’affirmation de la *Naturphilosophie :* la Nature est, elle aussi, action vivante et non produit mort, comme l’a cru Fichte ; la thèse de Fichte, c’est l’hétéronomie de la Nature, qui n’existerait qu’à titre d’objet de la représentation, qui n’aurait d’autre fin que de servir de point d’application à l’action morale et dont tous les détails n’admettent d’autre explication que la finalité la plus superficielle ; rien de pareil si la Nature est activité autonome et constructrice d’elle-même. Mais encore faut-il que nous possédions une intuition de cette activité ; or, il est sûr que, pour Fichte, toute intuition est liée à la réflexion sur soi ; Schelling, introduisant une intuition de la Nature ou de l’autre que soi, retourne donc, selon lui, à un dogmatisme

antérieur à Kant. On ne pouvait être à la fois plus fidèle et plus infidèle à l'esprit de Fichte.

La Théorie de la Science est, pour Schelling, une sorte d'algèbre métaphysique, faite de signes universels, auxquels on peut donner les valeurs concrètes qui conviendront à la solution de chaque problème particulier : elle est pourtant, rappelons-le, dans l'intention de Fichte, une genèse de la conscience de soi. Aussi l'idée de faire de la genèse de la conscience et de toutes ses fonctions l'objet d'un problème spécial, distinct de la théorie de la Science, et qui en serait une application au même titre que la philosophie de la Nature, devait, au point de vue de p.718 Fichte, paraître incompréhensible : or, c'est cela même qu'a entrepris Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendental* (1800). Comment l'entend-il donc ? Au premier abord, c'est Fichte lui-même : il s'agit de montrer le Moi prenant conscience de soi grâce à la solution des conflits qui naissent de la limitation d'une activité qui est en soi inimitable. Seulement, dans la partie théorique, on voit s'ajouter à la déduction des facultés représentatives, sensation, intuition productrice, réflexion, jugement, celle des forces constitutives de la matière, magnétisme, électricité, chimisme, organisme ; aux actes de l'intelligence correspondent exactement les moments de la construction de la matière ; les forces qui sommeillent en elle sont de même nature que les forces représentatives, et, comme Hemsterhuys et Leibniz l'avaient pressenti, « la matière n'est rien que l'esprit dans l'équilibre de ses activités ». La partie pratique n'est pas moins différente ; comme à la déduction des facultés représentatives se rattache une philosophie de la Nature, à la philosophie pratique se lie une philosophie de l'histoire ; l'histoire est à la fois la manifestation de la liberté et la révélation progressive de Dieu, « car Dieu n'*est* jamais, si l'on entend par être ce qui s'expose dans le monde objectif ; s'il *était*, nous ne serions

pas ; mais il se révèle progressivement. L'homme donne par son histoire une preuve de l'existence de Dieu, mais une preuve qui ne peut être achevée que par l'histoire tout entière » ; après Saint-Martin, c'est Herder qu'il suspend à Fichte. Mais il y a plus : l'*Idéalisme transcendental* ajoute deux parties, complètement inconnues à la *Théorie de la Science,* la Téléologie et la Philosophie de l'Art. Pourquoi cette addition ? La pénétration du Non-Moi par le Moi reste une exigence de la volonté, une règle pour elle et non l'objet d'une intuition. Schelling veut atteindre un objet qui réalise effectivement pour l'intuition cette exigence, et où l'idéal pénètre le réel : tels sont, dans la nature, l'organisme vivant et, dans l'esprit, l'œuvre d'art ; l'artiste génial sent, dans l'inspiration, des forces p.719 inconscientes et impersonnelles s'unir à ses forces conscientes dans la production de l'œuvre d'art ; l'art témoigne de l'identité de l'esprit et de la nature, du conscient et de l'inconscient, de l'idéal et du réel.

II. — PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ



Cet afflux de pensées nouvelles, cette combinaison de la méthode fichtéenne avec une philosophie de la nature, de l'histoire et de l'art, exigeaient cette systématisation de ses idées connue sous le nom de philosophie de l'identité, que Schelling a tentée dans l'*Exposition, de ma philosophie* (1801)*,* le *Bruno* et les *Expositions ultérieures.* Au sommet des choses est l'Absolu, qui est identité du sujet et de l'objet ; au sommet de la philosophie est l'intuition intellectuelle de cet Absolu. l'Absolu n'est ni sujet ni objet, ni esprit ni nature, parce qu'il est l'identité ou l'indifférence des deux opposés, comme l'Un du *Parménide* de Platon ou celui de Plotin : il n'est point une synthèse de l'être et du

connaître, ce qui supposerait que l’être et le connaître existeraient d’abord à part, alors que tout être, étant affirmation de soi, est déjà connaître, et que tout connaître affirmant et se posant, est déjà être. Mais s’il est vrai, comme l’enseigne Fichte, que la source de toute activité est dans une opposition, ne risque-t-on pas de remonter, par delà Platon et Plotin, jusqu’à l’être inerte et stérile de Parménide ? La manière dont la Nature et l’Esprit, avec toute la richesse de leurs déterminations, dérivent de l’Absolu, est le point délicat et nouveau du système ; Schelling ne veut admettre, dans l’Absolu, aucune sortie de soi, aucune activité transitive, aucune production véritable : l’erreur qui a conduit à l’admettre, c’est, aux yeux de Schelling, qu’on a pris l’esprit pour le sujet et la Nature pour l’objet, comme deux morceaux détachés de l’Absolu ; mais la philosophie de la Nature démontre que la Nature est, comme l’Absolu, sujet-objet, et l’Idéalisme p.720 transcendantal, qu’il en est de même de l’Esprit ; pas plus que l’Absolu, ils ne sont synthèse de deux termes existant d’abord séparément, mais identité de l’un et de l’autre. En quoi diffèrent-ils donc de l’Absolu ? En ce que, dans le sujet-objet Nature, il y a un excès d’objectivité, comme si une intuition se perdait et se solidifiait dans l’être qu’elle contemple et que, dans l’Esprit, il y a excès de subjectivité, de retour sur soi, d’activité réfléchie ; mais les écarts de la Nature et de l’Esprit par rapport à l’Absolu (les « puissances » de l’Absolu comme les appelle Schelling) se compensent exactement et ne sont pas, dans leur totalité, autres que l’Absolu lui-même. On conçoit aisément comment le même raisonnement peut se répéter à propos de cette identité relative qu’est la Nature et de cette identité relative qu’est l’Esprit, et comment, par rapport à chacun d’eux, les excès de subjectivité ou d’objectivité dessineront les faces diverses de la Nature et de l’Esprit.

La philosophie ne sort donc jamais de l’Absolu ou de la Raison, et elle est l’organe de connaissance de l’Absolu : Schelling aime à trouver son précurseur à la fois chez Spinoza et chez Bruno, le platonicien de la Renaissance ; c’est dans le *Bruno* qu’il édifie une sorte d’astronomie métaphysique des plus bizarres, où il fait de chacun des grands corps célestes, des planètes et du soleil, des sortes d’absolus autonomes et libres, n’ayant qu’en eux-mêmes la loi de leur mouvement ; nulle part, on ne peut voir mieux que dans ces pages à quel point la Naturphilosophie, cherchant le rapport direct de chaque chose avec l’Absolu, est loin de la science newtonienne qui ne détermine les êtres que par leurs relations mutuelles. La philosophie de l’identité est en effet un essai de solution d’un vieux problème qu’Aristote n’avait pu résoudre, que la science avait abandonnée et que la Naturphilosophie reprenait : c’est celui de la détermination spécifique des êtres : cette philosophie substitue à la vieille méthode de classification des concepts, une méthode d’intuition qui suit les transformations du même dans l’autre, comme Gœthe suit les transformations de la feuille dans tous les organes des plantes : le système schellingien de l’identité n’est que l’expression ultra-abstraite et complètement générale d’une tendance alors très répandue, à chercher, selon un mot de Leibniz, la « continuité des formes » plutôt que les relations spatio-temporelles qui lient les phénomènes.

Pourtant, Schelling se targue de ne laisser rien d’arbitraire dans cette intuition, mais de lui donner une véritable méthode grâce à sa notion des puissances, chaque trinité de puissances faisant ressortir successivement dans le sujet-objet considéré l’aspect réel ou objectif, l’aspect idéal ou subjectif, et leur identité. Ainsi la Nature, sous son aspect réel et objectif, est pesanteur et cohésion, sous son aspect idéal, est lumière, et, comme identité, est pesanteur pénétrée de lumière ou organisme. De son côté l’Esprit, en

son aspect réel, est Savoir, en son aspect idéal et subjectif, Action, et, dans l’identité des deux, Art.

Chacune de ces puissances est par elle-même une expression directe de l’Absolu, et, en chacune doit se répéter la même triplicité de puissances. C’est là le point de départ de cette *Philosophie de l’Art* (1803) qui contient, avec tous les résultats de l’éducation esthétique que Schelling s’est donnée dans le milieu romantique d’Iéna, la dernière forme du système de l’identité. L’absence totale de culture musicale, l’amour exclusif de la peinture italienne du XVIe siècle, l’idéal de l’architecture placé dans le temple grec, le culte de l’épopée d’Homère et de celle de Dante, qui ne souffre d’autre voisinage que le roman de Cervantès ou de Goethe, et le drame de Calderon ou de Shakespeare, tout cela montre un goût artistique, dont l’étroitesse étonne ; ce sont là pourtant tous ses matériaux. Comme il a trouvé dans Fichte le schème de sa philosophie de la Nature, il va chercher dans les théories esthétiques des frères Schlegel la substance qui donnera un contenu aux formules abstraites de sa philosophie. L’art est l’expression de l’infini dans le fini ; l’Idée p.722 éternelle devient vivante dans l’imagination ; la mythologie est donc la base de l’art, s’il est vrai qu’elle est non pas une création arbitraire, mais une sorte de symbolique systématique, où les Dieux sont, dans l’imagination, ce que sont les Idées dans la pensée. Le christianisme, il est vrai, est hostile à la mythologie ; réaction nécessaire contre la tendance à figer l’infini dans les formes finies, il humilie le fini devant l’infini ; le fini exprime plus l’infini par ce qu’il est (comme Minerve exprimait directement la sagesse), mais par ce qu’il signifie (comme la croix du Christ, infamante en elle-même, est glorieuse) ; le christianisme et le protestantisme sont liberté et destruction des formes. Schelling, comme Schlegel, croit à la naissance proche d’une nouvelle mythologie qui sera

l'inspiratrice de l'art nouveau ; c'est la philosophie de la nature qui, avec toutes les correspondances mystérieuses qu'elle introduit dans les choses, redonne au monde cette profondeur et cette saveur imaginative qu'il avait perdues avec le christianisme.

Ainsi mythologie païenne, christianisme et mythologie nouvelle marquent les trois moments de l'histoire de l'art, son passé, son présent et son avenir, le retour à l'affirmation païenne de la divinité de la nature après l'opposition chrétienne. Ce schème historique est d'ailleurs sans influence bien nette dans la détermination systématique des genres. L'identité de l'infini et du fini, du sujet et de l'objet, est une de ces formules à tout faire qui vient de servir à montrer dans l'histoire la genèse de la mythologie et du christianisme ; elle va servir à faire voir l'unité profonde de l'art ; les genres de l'art naissent de cette sorte de loi de compensation des excès dont on déduit toutes les puissances de l'absolu ; arts plastiques et poésie, ce sont les deux limites de l'art, les uns fixant et immobilisant l'intuition artistique dans le marbre d'une statue ou d'un temple (excès d'objectivité), l'autre se reprenant et l'intériorisant dans le mouvement continu d'une épopée ou d'un drame qui n'existe que pour l'esprit réfléchissant (excès de subjectivité).

III. — LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE SCHELLING



p.723 Ne serait-ce pas la monotonie de ces formules à tout faire, avec le goût du concret qui distingue si radicalement

Schelling de Fichte, qui l'aurait amené à prêter attention à un traité d'Eschenmayer (*La Philosophie dans son passage à la non-philosophie*) *?* Celui-ci se plaint que, dans le rayonnement de l'identité absolue, disparaissent à la fois la conscience que Dieu a de lui-même et les êtres finis distincts, avec leur volonté et, par conséquent, leur moralité ; il rappelle en somme à Schelling ce qui avait amené Jacobi à la négation violente du rationalisme spinoziste. Dans *Philosophie et Religion* (1804), Schelling admet déjà que l'être fini, ne pouvant naître de l'Absolu, qui reste en soi, doit se poser par un acte entièrement libre, analogue à celui que Plotin prêtait aux âmes qui veulent vivre pour elles-mêmes et se détacher de l'âme du monde ; cet acte libre, cet écart de l'Absolu, c'est, chez les êtres spirituels, la chute ; et l'Histoire avec sa double épopée, l'Iliade, où elle s'éloigne du centre, l'Odyssée où elle y rentre, contient les conséquences de la chute et la restauration finale. Schelling commence à sortir de la préoccupation exclusive de l'absolu : « Depuis Iéna, écrit-il en 1806, j'ai vu que la religion, la croyance publique, la vie dans l'État sont le point autour duquel se meut et où doit être fixé le levier qui doit ébranler cette masse humaine inerte ». En 1809, à la suite de la lecture de Boehme, les *Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine* achèvent le revirement : Schelling ne déduit plus, il raconte ; mais son récit est systématique : c'est le récit d'un drame mystique qui nous ramène, par delà les siècles, à Boehme et à Eckardt. D'abord un arrière-fond de l'existence (Grund) sans lumière ni conscience, Désir vide et pauvre ; l'Esprit de Dieu, mû par l'amour, lie à l'entendement le Désir, qui, gros de toutes les formes de l'existence, devient volonté créatrice de la nature ; c'est le devenir p.724 cosmogonique ; à son point culminant se trouve l'homme. Dans l'être naturel, la volonté propre de chaque être restait unie à la volonté universelle. Chez l'homme, être intelligent, cette volonté propre,

développée et éclairée, veut exister pour soi et devenir à soi-même son univers ; tel est l'origine du Mal, issu non pas du fond de la nature, mais d'une volonté éclairée qui se ferme à l'amour universel. A la chute de l'homme commence le devenir théogonique ou l'Histoire, qui est le retour à Dieu. L'univers est ainsi la révélation de Dieu ; en Dieu, le fondement se relie immédiatement à l'existence ; au dehors de lui, le fondement n'atteint l'existence que par l'intermédiaire de la nature et de l'histoire. Un Dieu créateur, l'homme libre, l'union finale de l'homme à Dieu, tels sont les trois articles d'un théisme, « croyance officielle de toutes les constitutions où résident la justice et l'ordre », dont il ne devait plus se départir.

Les *Ages du monde* (1815) sont pénétrés du même esprit mais il y raconte, à l'exemple de Bœhme, non pas seulement le devenir de la nature et de l'homme, mais celui de Dieu même. Tout devenir est une victoire ; il surmonte les forces aveugles et destructrices dont il se sert comme d'une base ; il n'y a pas de oui inconditionnel et absolu ; l'affirmation ne s'établit que sur la négation, qu'en rejetant dans un éternel passé les formes obscures et chaotiques qui tendaient à être ; rien n'est si sombre et entouré de dangers qu'une vie qui commence. Mais cette victoire n'est elle-même possible que par le renoncement de ces puissances primitives à être pour elles-mêmes ; elles se renoncent, en devenant l'organe d'une volonté supérieure. Ce devenir est d'abord celui de Dieu lui-même ; pour qu'il soit, il faut qu'il vienne du non-être, du germe primitif, qui est sa première puissance ; par opposition à ce germe, Dieu est l'être qui est (das Seyende), et c'est là sa seconde puissance ; enfin, il est l'union hiérarchique de l'être et du non-être, et c'est là sa troisième puissance. Chacune de ces puissances veut être et elle refoule tour à tour les deux autres, comme dans le devenir
p.725 circulaire qui va de la graine à la plante, puis de la plante à la graine ; cette rotation ne cessera que par la

volonté commune de renoncement, en faveur d’une volonté supérieure, d’une volonté qui n’est celle d’aucune forme d’être, une volonté qui ne veut rien, parce qu’elle est au-dessus de toute différence ; c’est la surdivinité (Uebergottheit), qui a pour base la nature, constituée par les trois puissances. Dieu est absolue liberté, libre de toute forme d’être et de toute nature.

Ainsi s’achève le devenir de Dieu et commence celui de l’Univers. Les trois puissances de Dieu, libérées par leur renoncement, deviennent la matière des créations futures ; la première, de la nature ; la seconde, de l’esprit ; la troisième, de l’âme du monde ; déjà, avant tout devenir effectif, s’établit entre ces trois puissances une hiérarchie idéale, telle que chacune s’efforce d’être l’image de celle qui lui est supérieure ; la nature produit à profusion les formes, pour refléter l’esprit, et l’esprit produit en lui, comme une série de visions, l’image des idées qui sont dans l’âme universelle ; ainsi par une sorte de théurgie, la puissance supérieure s’incline vers l’inférieure pour la déterminer. Tel est le plan idéal de la création ; mais ce plan idéal n’a en lui-même aucune force pour se réaliser ; de plus, la liberté absolue ou surdivinité n’a aucune volonté créatrice, puisqu’elle est au-dessus de toute détermination ; la création a son point de départ dans la volonté obscure et inexplicable de la première puissance, formatrice de la Nature, dont les forces redoutables et destructives donnent naissance d’abord au monde des astres puis à l’être organique : la Nature est le fruit de la Colère ou puissance négative de Dieu ; puis l’Amour ou puissance affirmative est créateur du monde des esprits, par quoi Schelling entend ici ce qu’entendent les spirites, des êtres communiquant par des pouvoirs mystérieux et dont la vie consciente n’exprime qu’une faible part ; enfin, l’Amour s’unit à la Colère pour créer la Sagesse de l’Ame du Monde.

p.726 Au Dieu statique de la théologie rationnelle des deux siècles précédents, à l’être universel et immuable, Schelling substitue le Dieu du mysticisme, à devenir intérieur ; le devenir dans un être vient de ce que les forces qui le constituent ne sont pas à leur place véritable, et de ce qu’elles doivent être refoulées ; le procès théogonique, par où Dieu se réalise, est une sorte de mouvement de bascule (*universio*), où est d’abord en acte ce qui devrait rester en puissance, tandis que l’être en acte futur est concentré ; dans ce procès est contenue l’histoire de notre univers.

Schelling trouve dans l’étude de la mythologie, à laquelle il s’intéresse à partir de 1815, la confirmation de sa théosophie ; auparavant, Schelling s’en tenait à Schlegel ; mais la mythologie devenait alors un peu ce qu’est pour nous l’étude sociologique des religions primitives ; dans sa *Symbolique* (1810-1811), Creuzer, reprenant une thèse traditionnelle qui voit dans les mythes de véritables doctrines, issues de l’effacement d’un monothéisme originel, cherche à la confirmer par des recherches de détail sur le culte égyptien, les religions asiatiques, grecques et italiques ; sa thèse, qui lui vient de son ami le mystique Görres, fut fort combattue par les philologues et, en revanche, adoptée par Schelling qui vit, dans la mythologie, une histoire de la conscience humaine : la mythologie est, dans la conscience humaine, la phase des forces hostiles, cherchant à s’entre-détruire, à laquelle doit succéder la phase du monothéisme chrétien et de l’esprit ; le dieu de la primitive humanité est un être indifférencié qui n’est pas plus un que plusieurs ; l’humanité s’arrache à cet état amorphe par le polythéisme qui, en conséquence de la diversité des croyances, produit celle des peuples et des races.

A ce polythéisme, religion naturelle, qui saisit Dieu dans la diversité de ses puissances, s’oppose le christianisme,

religion surnaturelle, révélation de l'unité qui surmonte ses puissances. Le christianisme n'est pas l'état définitif ; une fois le p.727 polythéisme vaincu, il se fixe et limite sa propre liberté dans l'Église catholique, puissance aussi aveugle que le paganisme ; la philosophie doit l'affranchir, et d'elle doit naître une religion pleinement spirituelle.

Schelling a donc employé successivement, pour exprimer sa propre pensée, le langage de Saint-Martin, de Fichte, de Schlegel, de J. Boehme, de Creuzer. Il est parti de cette idée que la raison, avec l'intuition intellectuelle, pouvait construire toutes les formes de l'être, de la nature et de l'esprit. A partir de 1806, il s'aperçoit de la distinction entre l'universel, objet de la construction rationnelle, et l'individu, existant effectivement ; cette distinction l'amène à concevoir l'existant comme radicalement contingent et libre relativement à l'essence et au possible. Ainsi au terme de sa carrière, il sépare deux philosophies : la « philosophie purement rationnelle » qui construit le possible, et la « philosophie positive » qui part du fait pur de l'absolue liberté, principe d'existence pour soi et pour les autres. Il faut pourtant remarquer un trait commun à toutes les périodes de cette longue évolution ; c'est ce que nous appelions le manichéisme de Fichte ; rien ne se pose que par une lutte et une victoire sur son opposé ; l'immédiat ne peut être que vide et néant.

IV. — LES ROMANTIQUES

@

Les relations personnelles entre les romantiques et les philosophes Schelling et Hegel ont joué un rôle dans le développement de la métaphysique allemande ; Hölderlin a

été, à Tübingen, l’ami de jeunesse des deux philosophes, et il fut l’admirateur de Fichte ; le cercle romantique d’Iéna, au début du siècle, comptait Schelling à côté de Novalis, de Frédéric Schlegel et de Tieck. Les échanges de pensée ont été continuels entre littérateurs et philosophes.

« L’essence propre du romantisme, écrit Novalis (éd. Minor, III, 343), c’est de rendre absolu, d’universaliser et de classer p.728 le moment individuel ou la situation individuelle. C’est pourquoi le roman, le conte, le poème, prend chez eux une valeur philosophique.

Entre la poésie et la philosophie, Hölderlin (1770-1843) voit un lien intime ; elle est le commencement et la fin de la philosophie : « A la fin, ce qui est, philosophiquement parlant, incompatible, se réunit dans la source mystérieuse de la poésie... La philosophie ne vient pas du pur entendement, car elle est plus que la connaissance limitée du donné ; elle ne vient pas de la simple raison, car elle est plus que l’exigence d’un progrès sans fin dans l’union et la distinction [cela vise évidemment Fichte] ; mais éclairez le mot divin ἐν διάφερον εαυτῶ, alors elle n’exige pas aveuglément, elle sait ce qu’elle exige et pourquoi » (*Ausgewählte Werke,* éd. Schwab, p. 234-35). Ainsi, la philosophie est pour Hölderlin, comme la poésie, la connaissance héraclitéenne de l’unité des contradictoires : l’organe de cette connaissance est l’Esprit, qui justifie tout : « O ami, dit Hypérion. finalement l’esprit nous réconcilie avec tout » ; c’est encore la nature, « la rude nature, qui se rit de la raison, et qui est liée à l’enthousiasme » (p. 451) ; c’est plutôt une espèce d’harmonie des esprits qui réunit à nouveau ce que la nature avait joint et ce que l’entendement avait séparé : état d’innocence et d’amour où tout est uni spontanément, état de dispersion où tout se sépare, état final de retour à l’union primitive, tel est le terme de Hölderlin, si profondément lié d’une part à la

mystique allemande, d’autre part à la triade hégélienne. Le second moment ne fait que préparer le troisième : « Nous nous séparons seulement pour être plus unis, pour être dans une paix plus divine avec toutes choses et avec nous-mêmes. » Cette paix, chez Hölderlin, semble signifier le sentiment pur et abstrait de la vie et de l’être : « Être, vivre, c’est assez ; c’est là l’honneur des dieux ; tout ce qui vit seulement, est égal à soi-même dans le monde divin, et il n’y a là ni maître ni esclave ; les natures vivent les unes pour les autres, comme des amants ; elles ont p.729 tout en commun, esprit, joie et jeunesse éternelle » (*ibid.,* p. 284). Le romantisme d’Hölderlin est comme le souhait d’une vie harmonieuse et complète contre la dispersion, ce défaut dominant de l’Allemagne, où « on voit des gens de métier, mais non des hommes, des penseurs, mais non des hommes ; ... il faut être déjà intelligent, avant d’avoir mûri sa sensibilité,... habile homme avant d’être enfant ».

Novalis (1772-1801) donne, du criticisme kantien, une interprétation romantique. « Il y a, dit-il (éd. Minor, III, 307), des jugements unilatéraux et antinomiques, ce sont ceux dont le réalisme conçoit une espèce, et l’idéalisme l’espèce opposée ; il y a des jugements synthétiques qui sont les jugements du génie, et ce sont eux que conçoit le criticisme. Il y a aussi un criticisme commun qui tombe dans l’académisme ou l’éclectisme, et un criticisme supérieur qui s’élève au syncrétisme ». Le criticisme supérieur, c’est celui qui fait communiquer toute réalité ; pour lui, « le Non-Moi est le symbole du Moi et ne sert qu’à l’intellection du Moi pour lui-même ; mais inversement le Non-Moi est représenté par le Moi, et le Moi en est le symbole... Le monde est un trope universel, une image symbolique de l’esprit » [197]. Fichte a découvert la magie inconsciente, par le sortilège de laquelle le monde extérieur apparaît comme une réalité indépendante à l’esprit, qui l’a produit ; cette magie doit devenir consciente et volontaire.

Ce romantisme, en particulier chez Novalis, est inséparable du réveil religieux et de cette réaction contre l'esprit encyclopédique qui se manifeste en France et en Allemagne dans le mouvement illuministe ; il suffit de lire la prédication inspirée de Novalis, *Christenheit und Europa,* pour y trouver le même esprit qui a produit le *Génie du Christianisme* et les *Soirées de SaintPétersbourg :* « Ne va-t-il pas bientôt y avoir en Europe une foule d'âmes vraiment saintes ? Tous les hommes vraiment p.730 religieux ne vont-ils pas être pleins du désir de voir le ciel sur la terre ? Et ne vont-ils pas se réunir et entonner les chœurs sacrés ?... Du sein d'un concile européen va renaître le christianisme ».

La carrière de Frédéric Schlegel (1772-1829) est tout à fait caractéristique ; elle va d'un idéal de liberté sans frein, qui tient le génie pour affranchi de toute règle parce que la divinité parle en lui, à une conversion au catholicisme (à partir de 1804). L'attitude géniale par excellence est l'ironie, la disposition d'esprit « qui dépasse tout, qui s'élève au-dessus de tout conditionné » ; il devait en arriver dans ses leçons sur la *Philosophie de l'Histoire* (1829) à soutenir une philosophie de la révélation qui saisit le Dieu vivant dans l'Église, dans l'État et dans l'art. Ainsi, dans l'irrationalisme romantique, l'extrême licence s'allie à l'extrême discipline.

V. — LES SYSTÈMES APPARENTÉS A SCHELLING

@

Tout autour de Schelling s'agitent des philosophes de la nature chez qui l'illuminisme et l'occultisme se mêlent en proportion diverse avec l'esprit scientifique. L. Oken

(17791851) qui, dès 1805 (*Die Zeugung*), pressent la structure cellulaire de l'organisme, est très hostile à la théosophie de Schelling, mais expose dans *Lehrbuch der Naturphilosophie* (3 vol. 1810-1811) un panthéisme voisin de celui du *Bruno :* tout est pensée de Dieu, et la philosophie sent, à travers la nature et l'homme, les transformations de cette pensée ; un monde éternel, dont le développement est la conscience que Dieu prend de soi, l'assimilation des grandes forces naturelles aux moments de cette conscience (l'éther est la position de Dieu, et la lumière l'acte de conscience), l'homme considéré comme l'animal parfait, siège de l'entendement divin, dont toutes les espèces animales sont comme les parties dissociées, ce sont là des fantaisies bien connues ; ajoutons qu'elles se terminent en considérant le héros p.731 guerrier comme l'homme supérieur et divin ; comme chez Carlyle et chez Nietzsche, le romantisme aboutit au surhomme.

G.-H. Schubert (1780-1860) est au contraire porté vers le côté théosophique et mystique du système (*Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft,* 1808 ; *Die Geschichte der Seele,* 1830) ; le médecin J. Kerner (1786-1862) voit dans l'état d'hypnose un phénomène de possession ou d'inspiration. K. G. Carus (1789-1869) cherche dans la région inconsciente de l'âme l'origine des phénomènes conscients (*Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele,* 1846) ; il essaye de saisir le moment où le conscient émerge de l'inconscient ; la conscience de soi est précédée du sentiment de soi qui, à son degré inférieur, se distingue à peine de son objet ; cette conscience non séparée est conscience du monde (Weltbewusstsein) ; la condition de son développement est la concentration des impressions par le système nerveux, l'afflux de nouvelles impressions venues du monde extérieur, et leur consolidation par la mémoire.

D'autres comme H. Steffens (1773-1845), qui a donné une description si vivante du milieu intellectuel d'alors dans *Was ich erlebte* (10 vol., 1840-1845), s'efforcent de décrire l'évolution entière du système solaire jusqu'à l'apparition de l'homme, comme le fit Schelling dans les *Weltalter* ; minéralogiste et géologue, Steffens (comme plus tard Spencer) montre l'évolution tendant vers l'individualité qui se réalise pleinement dans l'homme ; à cause de la violence des désirs de l'homme se produit dans la nature un conflit qui n'est apaisé que par la grâce.

Lorsque, en 1806, Franz Baader (1765-1841) connut Schelling, il trouvait en lui trop de Fichte et de Spinoza, comme Schelling lui reprochait d'être trop près de Jacob Bœhme et de Saint-Martin. Baader considérait pourtant l'*Ame du Monde* comme « ayant réveillé la physique du sommeil de mort de l'atomistique » ; Schelling a corrigé sa philosophie de la nature dans le sens qu'indiquait Baader, lorsqu'il a admis, dans la p.732 nature, outre les deux forces, positive et négative, en conflit, la nécessité d'une troisième force pour les maintenir ensemble. Au reste, la description de l'évolution divine que donne Baader est très proche de celle de Jacob Boehme.

K.-F. Solger (1780-1819) a fort bien mis en lumière, dans sa théorie de l'ironie tragique (*Erwin,* 1815 ; *Philosophische Gespräche,* 1817) un aspect essentiel de la philosophie de son temps ; le monde entier est la révélation de Dieu sur la terre ; la religion est donc la négation de l'individu comme tel ; le beau est l'expression la plus parfaite de Dieu dans les phénomènes. Mais une union complète de l'idée et de l'élément terrestre est impossible ; donc art, religion et moralité, en même temps qu'ils révèlent Dieu, le nient, et c'est en cela que consiste l'ironie essentielle des choses.

Bibliographie



CHAPITRE IX

HEGEL

@

p.734 G.-W.-H. Hegel (1770-1831), camarade de Schelling à l'Université de Tübingen, vécut à Berne de 1774 à 1797 et à Francfort jusqu'en 1800 ; il devint privat-dozent à Iéna en 1801, qu'il quitta en 1807 ; de 1808 à 1831, il est professeur à l'Université de Berlin, et c'est de là que date sa gloire. Les premiers écrits de Hegel (*Leben Jesu, Erstes System,* écrits en 1795 et en 1800) n'ont été publiés que récemment. Il ne se fit connaître qu'en 1801 par une dissertation *De orbitis planetarum* et par la *Differenz der fichteschen und schellingschen Philosophie* ; mais son premier grand ouvrage, *Phänomenologie des Geistes,* ne parut qu'en 1807 ; puis c'est, de 1812 à 1816, les trois volumes de la *Wissenschaft des Logik,* et en 1817, l'exposé général de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (2e éd., 1827). De son vivant ne parut plus guère que la *Rechtsphilosophie* (1821), et c'est après sa mort que furent publiés ses cours sur l'Esthétique, la Philosophie de l'histoire et la Philosophie de la Religion.

I. — LES DIVISIONS DE LA PHILOSOPHIE

@

Ce qui frappe lorsque l'on aborde Hegel après Fichte et Schelling, c'est l'extrême densité et épaisseur d'une pensée qui ne se satisfait que lorsqu'elle a atteint le concret de la

nature et de l'histoire. Hegel, qui était l'aîné de Schelling et qui pourtant n'a commencé à publier que beaucoup d'années après lui, p.735 s'est donné le temps d'acquérir cette culture que Fichte déclarait complètement inutile au théoricien de la science ; excellent helléniste et latiniste, initié aux mathématiques et aux sciences de la nature, ayant l'habitude, jusqu'à un âge avancé, de noter les faits de tout genre qu'il apprenait par ses lectures, Hegel donne pour base à sa philosophie un savoir encyclopédique, comme d'ailleurs ont fait ou voulu faire plusieurs philosophes d'une époque qui vise surtout à ne laisser échapper aucun élément positif de la culture humaine ; on définit l'esprit moins par l'analyse abstraite des conditions de la connaissance que par la synthèse de ses productions, effectives.

Un encyclopédiste, mais en même temps un systématique ; l'encyclopédiste ne veut laisser se perdre aucune réalité positive ; le systématique ne veut retenir que le produit d'une spéculation rationnelle ; l'ambition de Hegel a été, dès le début, d'unir si intimement encyclopédie et système que la réalité positive fût retenue tout entière par le système : non pas cependant comme si cette réalité était d'abord donnée comme une masse extérieure à la pensée que celle-ci absorberait peu à peu, la philosophie n'ayant alors qu'une fonction formelle d'organisation ; il faut que la réalité soit posée dans et par le système : le philosophe veut concevoir l'être ; encore faut-il justifier le passage du concept à l'être, et de l'être au concept ; et il n'y a aucun espoir de rapprocher les deux termes une fois qu'on les a posés comme extérieurs l'un à l'autre ; la science empirique ne fait alors qu'ajouter le fini au fini ; la pensée est vide et sans objet.

Le problème philosophique, la détermination rationnelle de tout être et de toute réalité est donc insoluble, s'il n'est

pas, en un sens, résolu dès le début, si, au départ, nous ne sommes pas en possession de cette pensée identique à l'être, que Hegel appelait d'abord intuition transcendentale ou intellectuelle, puis concept (Begriff). C'est bien une intuition de ce genre que Fichte, puis Schelling, avaient opposée au formalisme de p.736 Kant ; et la pensée de Hegel, dans ses premières œuvres parues, s'exprime par des critiques sur l'insuffisance de leurs solutions. Le système de Fichte admet bien l'identité du sujet et de l'objet, mais à titre de postulat, et il la recule à l'infini comme idéal d'action ; Fichte s'en tient à la réflexion qui oppose le Moi absolu au Moi de la conscience empirique et au Non-Moi, mais il l'isole ainsi dans le vide de l'abstrait. Hegel est encore plus défavorable à Jacobi qui a retiré en principe à la raison tout droit d'atteindre les existences et les réalités et qui a confié à une croyance tout à fait hétérogène à la raison la mission de nous guider dans le monde de la croyance. Au contraire, Schelling (le Schelling de 1800) a d'abord toutes les faveurs de Hegel pour avoir affirmé l'identité du sujet et de l'objet, qu'il ne sépare jamais après les avoir unis par l'intuition ; la Nature ne s'oppose pas au Moi chez lui comme l'objet au sujet ; la Nature est un sujet-objet, et le Moi, lui aussi ; chacun des deux termes contient le principe de l'autre ; chacun des deux est un absolu dont toutes les déterminations sont immanentes.

Hegel reste quelque temps fidèle à Schelling et sa thèse d'habilitation à l'Université d'Iéna est un *De orbitibus planetarum* (1801), dans laquelle il critique les newtoniens, qui emploient l'hypothèse mathématique des forces centrales (qui sont de simples noms) pour reconstruire pièce à pièce le système solaire, tandis qu'il en déduit les lois de « l'identité de la raison et de la nature ». Mais Hegel abandonne à son tour Schelling. La préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) marque la rupture définitive. L'Absolu de Schelling reste formel, uniforme,

stérile ; « ce n’est pas encore la science, pas plus qu’un gland n’est un chêne ; ce sera la science lorsque ce concept se sera résolu à son tour en ses moments » ; le système de l’identité donne l’illusion de déduire de l’Absolu la Nature et l’Esprit, grâce à un excès d’objectivité ou de subjectivité dans le sujet-objet ; au fond, « il ne fait que répéter une seule et même chose en l’appliquant de l’extérieur à la diversité... p.737 Opposer cet unique savoir, que tout est égal dans l’Absolu à la connaissance qui est distincte, qui est remplie, ou qui cherche et exige un contenu, donner son Absolu pour la nuit, où, comme on dit, toutes les vaches sont noires, c’est la naïveté du vide dans la connaissance ». A partir de ce moment, Hegel oppose le concept à l’intuition (Anschauung), et il assimile celle-ci au sentiment (Gefühl) « qui brouille les idées et tend plus à l’édification qu’à la spéculation » ; ce genre de philosophie aime à recevoir plus qu’à donner, à sentir plus qu’à exprimer, à rêver plus qu’à penser. C’est un formalisme qui excite l’admiration en réunissant les termes en apparence éloignés, en enseignant « que l’entendement est l’électricité ou que l’animal est l’azote... Mais la finasserie d’un tel procédé est bientôt découverte ; c’est comme un tableau qui ne serait fait qu’avec deux couleurs... et cela finit par un tableau unique, puisque les deux termes du schéma sont à leur tour confondus dans la pure identité ».

Qu’oppose Hegel à cet Absolu stérile ? Pour apprécier l’exactitude et la portée de sa critique, rappelons-nous l’image foncière que nous avons découverte à la base de la pensée de Fichte et de Schelling : l’être ne se détermine que dans l’opposition et la lutte contre son opposé, lutte qui finit par la victoire et l’assujettissement ; Schelling n’a reproché à Fichte que d’avoir renvoyé cette victoire à l’infini ; lui-même, il a essayé de faire saisir les divers aspects de son Absolu comme des victoires alternées du sujet de l’objet ; Schelling et Fichte ont donc bien introduit en philosophie ce

que Hegel appellera le « négatif », l'obstacle contre lequel le courant infini, venant buter, produira la diversité des tourbillons. Le reproche de Hegel (et l'on a vu à quel point Schelling en tiendra compte à partir de 1811), c'est de ne pas l'avoir pris assez au sérieux ». A l'estime de Hegel, « l'idée de Dieu chez eux tourne à la fadeur, puisqu'il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le *travail du négatif* » ; la vie de Dieu est une unité sans trouble, qui ne prend p.738 pas au sérieux l'être-autre, l'extériorité à soi-même (Entfremdung) et la victoire sur cette extériorité. Mais il n'y a là entre les trois philosophes que des nuances que leur continuelle polémique tendait à accentuer ; chacun accuse son adversaire d'aboutir à l'immobilisme des Éléates (Schelling prononce contre Hegel la même critique que Hegel contre lui) ; mais chacun aussi puise dans le même fond d'images pour introduire dans l'Absolu la vie et la mobilité : ce sont les images théogoniques qui avaient afflué à nouveau pendant la crise d'illuminisme du XVIIIe siècle : un Dieu qui naît et se réalise en luttant et en souffrant ; une période militante qui précède le triomphe. C'est avec cette image et d'autres du même genre que l'on saisira une des notions centrales du système de Hegel, celle de *concept* (Begriff) : comment puis-je arriver à me concevoir moi-même tel que je suis ? c'est lorsque mon être et mon caractère se sont développés dans les mille circonstances de ma vie ; la vie est le miroir qui « réfléchit » ce que je suis en moi-même, et l'offre à ma pensée comme un objet ou un être ; il faut saisir son être dans le reflet de la nature, pour le posséder véritablement ; le *concept* est cette connaissance médiate, ce retour à soi par le détour d'une sortie de soi et d'une extériorisation de soi. De là les grandes divisions de la philosophie de Hegel : Phénoménologie de l'Esprit, dans laquelle Hegel montre la conscience s'élevant peu à peu des formes élémentaires de la sensation jusqu'à la science ; Logique, où le concept se définit en soi ; Philosophie de la

Nature, qui marque le moment où l'esprit devient étranger à lui-même, Philosophie de l'Esprit, qui montre le retour de l'esprit à lui-même dans le droit, la morale, la religion et la philosophie. Le système est donc une vaste épopée de l'esprit, « une expérience », comme dit Hegel lui-même [198] ; dans son effort pour se connaître, l'esprit produit p.739 successivement toutes les formes du réel, d'abord les cadres de sa pensée, puis la nature, puis l'histoire ; il est impossible de saisir aucune de ces formes isolément, mais seulement dans l'évolution ou le développement qui les produit.

II. — LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

@

Comment la pensée philosophique naît chez l'homme et comment elle est la consommation de la connaissance, voilà ce que Hegel nous apprend dans cette *Phénoménologie de l'Esprit,* que Royce a appelée l'autobiographie de l'Esprit du monde (Weltgeist) et qu'il a comparée avec raison aux romans du type des *Années d'apprentissage de W. Meister,* de Goethe.

La *Phénoménologie* décrit un double mouvement balancé : celui par lequel le sujet, cherchant la certitude dans un objet extérieur, la trouve finalement en lui-même, et celui par lequel le sujet, pour s'affirmer, s'opposant d'abord aux autres sujets qu'il détruit ou assujettit, se réconcilie avec eux dans l'Esprit ; au total, l'histoire des errements de l'Esprit hors de lui-même avant de se reconnaître tel qu'il est.

Il s’agit de savoir ce que l’esprit doit « prendre sur soi » (selon l’expression énergique de Hegel) dans la certitude qu’il a des objets de la connaissance. Rien, paraît-il d’abord, si nous partons de la certitude sensible ; tout, sera-t-il montré finalement. L’esprit part de la certitude sensible « dont le contenu concret la fait apparaître comme la plus riche des connaissances, comme une connaissance d’une richesse infinie » ; elle est effectivement la plus pauvre, puisqu’elle se borne à un ici et à un *maintenant* ; l’*ici* et le *maintenant* ne sont même pas dans l’objet, qui change, mais dans le moi permanent qui énonce chaque *ici* et chaque *maintenant.* Mais le savoir que le moi a du *maintenant* est toujours médiat, puisqu’il repose sur la négation du maintenant précédent ; ce savoir qui contient de la négation, c’est la perception (Wahrnehmung).

p.740 La perception appréhende une chose une, douée de qualités diverses ; l’égalité de l’objet avec lui-même (ou son unité) persiste, qu’il y ait ou non appréhension : la certitude de la perception est donc toute du côté de l’objet. Cependant les qualités simultanées et exclusives l’une de l’autre contredisent l’unité de l’objet ; pour sauvegarder cette unité, le moi percevant « prend sur soi » ses qualités ; l’objet, un en soi, n’est rouge que pour l’œil, doux que pour la langue. Mais il reste alors au compte de l’objet la simple unité ou rapport à soi ; or, cette égalité avec soi ne peut être connue que dans la mesure où il se compare aux autres, dans la mesure donc où il a une qualité distincte. Dès le moment où, dans l’objet, l’unité se distingue de la multiplicité, où se séparent des points de vue qui en même temps s’appellent l’un l’autre, l’objet n’est plus perçu, mais pensé : nous sommes dans l’entendement.

Mais l’objet, pensé au lieu d’être perçu, reste un objet ; le rapport de l’unité à la diversité, tel qu’il est connu par la pensée, est le rapport de la force constitutive à ses

manifestations. D’une part la force ne peut exister sans se manifester ; et comme elle ne peut se manifester sans être sollicitée, il suit que c’est elle qui fait qu’elle est sollicitée ; mais d’autre part, la sollicitation vient toujours d’une seconde force étrangère à la première, et elle paraît donc être accidentelle. Pareille contradiction ne peut se lever que si les deux forces (par exemple l’électricité positive et négative) n’en expriment à vrai dire qu’une seule ; la différence manifestée est alors posée comme inséparable de l’en-soi ; un être qui s’expose dans des différences où il reconnaît son identité avec soi est un concept (Begriff) ; l’objet qui, dans la sensation, dans la perception et dans l’entendement, restait opposé à la conscience, n’est plus rien de différent de la conscience, dès lors qu’il est un concept ; le mouvement alternant de l’identité à la différence et de la différence à l’identité, c’est le concept où se retrouve la conscience.

La conscience, victorieuse de la réalité objective où elle p.741 s’est retrouvée, s’éparpille en consciences distinctes ; ce choc des consciences individuelles donne naissance au second mouvement. Ce monde, mystérieux, hostile, impénétrable, des consciences étrangères à la mienne doit disparaître. Il ne faut pas qu’il nous échappe que la position même du problème suppose que Hegel en a déjà la solution, et même que cette position ne peut devenir claire que par l’idée anticipée qu’il en a : l’union des consciences à l’esprit universel dans la religion, au moyen de l’Église, telle est la solution qu’il propose alors. Il s’agit pour lui de montrer la nécessité dialectique des étapes qui mènent jusque-là.

La rage destructrice du guerrier est la première d’entre elles ; le guerrier détruit le monde hostile. Mais cette destruction se contredit, puisqu’elle supprime les autres consciences dont le contraste avec la sienne est la condition de sa propre individualité. A la destruction se substitue

l'assujettissement ; le vaincu devient esclave ; le rapport de maître à esclave est celui où le vaincu sert d'instrument à la volonté du vainqueur et lui donne ainsi le sentiment vif de son moi. Cette dépendance mutuelle de l'esclave et du maître doit être à son tour détruite, et elle l'est par le stoïcisme ; le stoïcien, appuyé sur son rapport à la raison universelle, peut déclarer indifférente toute situation dans laquelle il se trouve, celle d'empereur comme celle d'esclave, et il se libère ainsi intérieurement. Mais il en arrive au scepticisme du cynique, à cette liberté purement formelle qui, luttant contre toutes les formes sociales conventionnelles, se termine en une vie pauvre et vide.

Le sentiment sceptique du peu de valeur de la vie amène au désespoir de trouver quelque valeur à la vie présente ; d'où la « conscience malheureuse, la conscience que notre existence est séparée radicalement de la vie universelle et parfaite ; c'est là la première forme (non pas supérieure et définitive) de la conscience chrétienne sans cesse nourrie de l'espoir d'un salut qui, sans cesse aussi, lui échappe ; le prophète juif se lamente dès p.742 le moment où il reconnaît son dieu ; il s'humilie en l'exaltant ; mais il s'exalte aussi en s'humiliant, puisque ce Dieu, c'est sa propre essence, qui lui est cachée comme telle. Le thème chrétien est du même genre ; c'est la méditation sur le Dieu mort, dont on trouve le tombeau vide ; l'âme croit s'être assuré la fusion de l'universel avec le particulier dans le Christ qu'elle adore ; mais la passion, la mort et la résurrection lui montrent l'individualité disparaissant à nouveau ; à quoi correspond cette alternance d'union à Dieu et de sécheresse qui marque la vie du mystique [199].

Nulle solution, si l'individu ne se retourne vers le monde, la société civilisée que le cynique et le moine avaient abandonnée. Il y cherche d'abord comme Faust (le premier Faust de Goethe, seul alors connu), le plaisir de chaque

moment, qui, à chaque instant, se montre détruit par une aveugle nécessité, étrangère aux désirs de l'homme : c'est la désillusion du romantique, le goût amer laissé par la passion. Il est vaincu par cet enthousiasme pour l'idéal, que Hegel appelle la « loi du cœur », celui des réformateurs ; sorte d'état psychologiquement contradictoire, où l'humanitaire se fait brigand, comme dans les *Brigands* de Schiller, où sa volonté de réforme n'est pas sincère, puisqu'il se plaît surtout dans sa colère contre la bassesse du monde, qu'il prétend vouloir détruire. A cet anarchisme humanitaire s'oppose le type du chevalier errant qui, par sa propre loyauté et le sacrifice de soi-même, pense surmonter la perversité de l'égoïsme ; profonde illusion d'ailleurs, puisque c'est ce monde égoïste qui accomplit toutes les tâches importantes de l'humanité.

A ces impuissants héros du romantisme, Faust, Charles de Moor, Don Quichotte, s'opposent ceux qui rétrécissent leur idéal à une cause qu'ils peuvent effectivement servir, un but limité qu'ils peuvent atteindre, ceux que Hegel appelle si p.743 drôlement les « animaux intellectuels », pour qui leur cause est, comme l'atmosphère sans laquelle ils ne peuvent vivre ; ce sont tous les professeurs ou artistes, qui donnent arbitrairement à leur tâche une valeur absolue, sans s'apercevoir qu'elle est, pour les autres individus, une réalité étrangère à laquelle ils cherchent à substituer leur propre cause. On reconnaît là l'horreur de l'époque pour les spécialistes, horreur si marquée encore dans Schopenhauer et dans Nietzsche.

Élargir la cause aux proportions du peuple et de l'ordre social dont on fait partie, c'est revenir de l'universel illusoire à l'universel véritable ; le citoyen est le nouvel avatar de l'Esprit. Mais la Cité n'est pas encore l'universel à qui le moi fini peut s'identifier ; il subsiste des conflits entre l'individu et la Cité : le conflit tragique d'Antigone et de Créon sur le

cadavre d'Œdipe en est le type ; ils seront sans doute évités par l'impérialisme où un système de lois convenable réglera l'antithèse entre la société et l'individu. Mais l'impérialisme sombre à son tour dans l'individualisme ; on découvre en effet que l'État ne fait qu'incorporer les volontés particulières des sujets ; l'Esprit, au lieu d'être un Absolu, n'est plus qu'une multitude d'individus égaux. L'issue du conflit, dont la Révolution française est l'expression, se fait en faveur de l'anarchie individualiste, l'anarchie primitive qui ramène la conscience au stade d'où elle était partie.

Cette faillite de la cité humaine est compensée par la croyance à la cité de Dieu, région où doit triompher sans restriction le droit absolu et universel ; mais, à ce stage, renaît la « conscience malheureuse », avec le sentiment de l'impossibilité d'incorporer dans la cité humaine et individuelle cette cité universelle ; toute détermination de la volonté individuelle restera nécessairement inadéquate à l'universalité de la loi morale. « Aime ton prochain comme toi-même », dit la loi ; mais il ne faut pas l'aimer d'un amour déraisonnable, qui peut être nuisible ; il faut donc savoir ce qui est bon ou mauvais en chaque cas particulier et cela dépend de circonstances à l'infini.

p.744 Après tant d'espoirs suivis de tant de chutes, l'Esprit se découvre enfin dans la religion. Qu'est-ce que la religion pour Hegel ? C'est, essentiellement, le christianisme, dont les dogmes sont le Verbe incarné et la rémission des péchés : le Verbe s'incarne, c'est-à-dire : la séparation entre la conscience humaine et l'universel cesse dans l'Homme-Dieu ; les péchés sont remis, c'est-à-dire que les chutes et les imperfections sont considérées comme des conditions de l'avènement de l'Esprit. La révélation chrétienne entre donc dans la substance de la philosophie hégélienne ; elle y était dès le début ; l'image qui flotte à travers tout le système, c'est la passion d'un Dieu, condition du triomphe qui suit.

Mais, par un système de correspondance allégorique, le dogme devient vérité philosophique. Lorsque Hegel nous dit : « La religion, c'est l'Esprit qui se sait lui-même », ou bien encore « La nature et l'histoire sont la révélation progressive de l'Esprit », dans ces formules (dont l'une revient à la Pensée qui se pense d'Aristote, et l'autre est une forme, nuancée de religion, de la théorie du progrès indéfini de l'époque des lumières), il prétend ne pas trouver autre chose que l'incarnation du Verbe et la rémission des péchés ; pensée de soi-même et progrès ont pour condition la « négativité » ; car on ne se sait soi-même que par un retour sur soi, après s'être réalisé dans toutes les manifestations possibles ; l'histoire de l'humanité est donc la réalité dont l'incarnation du Christ est le symbole ; c'est Dieu se connaissant lui-même ; le monde est la révélation de l'Esprit à soi-même, et c'est ainsi que le monde se justifie.

III. — LA TRIADE HÉGÉLIENNE

@

La pensée hégélienne vit familièrement dans cette atmosphère nébuleuse, si fréquente à cette époque, où religion et savoir véritable s'identifient ; la religion n'est plus une foi absolue, extérieure à un savoir humain, progressif et relatif ; religion et savoir échangent leurs caractères ; la religion donne au savoir son p.745 absolu ; le savoir prête à la religion sa rationalité. Cette philosophie reproduit, à seize siècles de distance, ces révélations gnostiques où l'élu se vantait de saisir, dans leur enchaînement rationnel et nécessaire, toute la suite de la vie divine, dont la nature et la vie humaine ne sont qu'un aspect. « L'être fermé de l'univers n'a en lui nulle force, qui pourrait offrir de la résistance à l'ardeur de la connaissance ; il doit s'ouvrir

devant elle et offrir à ses regards sa richesse et sa profondeur » (*Encyclopädie*, éd. *Lasson*, p. LXXVI) ; la philosophie est la conscience de sa propre essence, « lumière sacrée dont les autres nations ont perdu le souvenir et le sentiment, et que c'est la mission de l'Allemagne de sauvegarder. Hegel oppose cette philosophie qui cherche le vrai à la platitude de l'*Aufklärung* et aux renoncements de la Critique.

La philosophie saisit les choses, la nature et l'histoire, dans leur « vérité », c'est-à-dire comme moyens de réalisation d'un esprit qui, par elles et en elles, prend conscience de soi. L'annonce de l'avènement de l'Esprit, la conviction que cet avènement donne une explication exhaustive de tout le réel, voilà qui place décidément Hegel parmi ces annonciateurs de l'Esprit qui transforment les dogmes obscurs du christianisme en une pensée translucide : « Ce qui auparavant avait été révélé comme mystère, et qui reste un mystère pour la pensée formelle dans les formes les plus pures et encore plus dans les formes obscures de la révélation, est révélé pour la pensée même qui, dans le droit absolu de sa liberté, affirme sa volonté obstinée de ne se réconcilier avec le contenu du réel que s'il sait se donner la forme la plus digne d'elle, celle du concept de la nécessité qui lie toutes choses et qui ainsi les libère » (*Encyclopädie*, p. 21). La « traduction du réel dans la forme de la pensée » (*ib.*, p. 35), tel est son but qui rappelle l'invention des langages mystiques, que l'époque remettait à la mode. Parallèlement à la « traduction » hégélienne, on voyait naître des tentatives comme celle de J.-A. Kannes, qui, en 1818, d'ailleurs après Saint-Martin, p.746 voyait dans la langue hébraïque (comme autrefois Plotin dans les hiéroglyphes) « la langue de l'esprit, parce que un seul mot exprime plusieurs choses qui, de l'extérieur, paraissent séparées, mais qui sont liées ensemble d'une parenté intime » [200].

La philosophie de Hegel est une vaste alchimie : il s'agit de transmuer en pensées les données des sens et les représentations, d'introduire universalité et nécessité là où nous sont données individualité et juxtaposition. Pour bien saisir le système, il faut s'habituer à l'idée qu'une même réalité peut être située à divers niveaux, comme dans le platonisme le monde sensible est l'image du monde intelligible ou, comme chez Leibniz, l'aspect du monde change selon le point de vue des monades. « Par la réflexion (Nachdenken), il s'opère un changement dans la manière dont le contenu était d'abord dans la sensation, l'intuition, la représentation ; ce n'est qu'au moyen de ce changement que la vraie nature de l'objet arrive à la conscience... La grande erreur est de vouloir connaître la nature de la pensée sous la forme qu'elle prend dans l'entendement. Penser le monde empirique, c'est plutôt essentiellement transmuer (umändern) sa forme empirique et la changer en un universel » (p. 56 et 76).

La triade hégélienne est le mouvement d'une réalité qui, d'abord posée en soi (an sich) (thèse), se développe ensuite hors de soi ou pour soi dans sa manifestation ou son Verbe (antithèse), pour retourner ensuite en soi (in sich) et être près de soi (bei sich) comme être développé et manifesté. L'ensemble de la philosophie est l'exposition d'une vaste triade, Être, Nature, Esprit ; l'Être désigne l'ensemble des caractères logiques et pensables qu'a en soi toute réalité ; la Nature est la manifestation du réel dans les êtres physiques et organiques ; l'Esprit est l'intériorisation de cette réalité. Mais en chacun des termes de cette vaste triade se reproduit le rythme triadique ; à p.747 l'intérieur du domaine de l'Être, il y a un être en soi, un être pour soi ou manifestation de l'être, qui est l'Essence (Wesen), un être revenu à soi, qui est le concept (Begriff). Dans la nature, il y a une Nature en soi qui est l'ensemble des lois mécaniques, une Nature pour soi ou manifestée qui est l'ensemble des forces

physicochimiques, enfin une Nature en et pour soi, qui est l'organisme vivant.

Dans l'Esprit, il y a un Esprit en soi ou esprit subjectif, siège des phénomènes psychologiques élémentaires, un Esprit pour soi ou Esprit objectif se manifestant dans le droit, les mœurs et la moralité, un Esprit en et pour soi ou Esprit absolu siège de l'Art, de la Religion et de la Philosophie. A son tour, chaque terme des triades subordonnées se développe en un rythme triadique : l'être en soi est en soi qualité, pour soi quantité, et en pour soi mesure ; l'être pour soi ou essence est en soi essence, pour soi phénomène, en et pour soi réalité ; l'être en et pour soi ou concept est en soi concept subjectif, pour soi objet, en et pour soi Idée. De même, la Nature en soi est, en soi, espace et temps, pour soi matière et mouvement, en et pour soi mécanisme ; la Nature pour soi ou physique, est en soi matière universelle, pour soi corps isolés, en et pour soi processus chimique ; la Nature en et pour soi ou organisme est en soi règne géologique, pour soi règne végétal, en et pour soi règne animal. L'Esprit en soi ou esprit subjectif est en soi âme, pour soi conscience, en et pour soi esprit ; l'Esprit pour soi ou Esprit objectif est en soi Droit, pour soi mœurs, en et pour soi moralité ; enfin, l'Esprit absolu est en soi l'Art, pour soi la Religion révélée, en et pour soi la Philosophie. Il est aisé de concevoir comment chacun des vingt-sept termes des neuf triades se développe lui-même en autant de nouvelles triades, sans qu'on puisse voir très nettement la raison qui puisse arrêter à des termes ultimes cette décomposition triadique ; prenant ces termes ultimes l'un après l'autre, nous avons depuis l'être abstrait jusqu'à la pensée philosophique une série de p.748 termes représentant toutes les formes possibles du réel, depuis les formes logiques de la pensée, jusqu'aux formes les plus hautes de la vie spirituelle, en passant par la nature inorganique et vivante : nous y reconnaissons la chaîne ou

série des formes dont l'idée a, depuis Leibniz, dominé la philosophie du XVIIIe siècle.

Si ce tableau d'ensemble donne une idée assez nette de l'aspect triadique extérieur de la philosophie de Hegel, il ne répond en rien à sa manière d'exposer. Son but et sa prétention sont proprement de montrer comment la chaîne ou série est engendrée progressivement par le rythme triadique : c'est que chaque terme de la chaîne n'est pas comme un terme inerte, produit d'un classement logique ; chaque terme en soi étant une position de l'Esprit ou, comme dit Hegel, une définition de l'Absolu, a la volonté d'être près de soi (bei sich) et, pour cela, de vaincre la négation et l'extériorité. Il y a donc, en chacun, une puissance dialectique qui l'amène à se nier lui-même en un second terme pour se retrouver en un troisième après cette négation ; ce troisième terme est le point de départ d'une seconde triade, et ainsi se poursuit le mouvement, jusqu'à la réalité qui contient en elle toutes les négations. C'est comme une suite de pulsations dont chacune est par sa forme identique à la précédente, et dont l'accumulation même engendre pourtant des réalités nouvelles.

La méthode hégélienne n'a d'ailleurs cette netteté que d'une façon tout idéale, et il est souvent impossible de retrouver clairement ce rythme triadique, surtout dans la Logique.

IV. — LOGIQUE

.@.

La théorie de l'Être. — La philosophie commence par le concept le plus pauvre et le plus abstrait qu'on puisse

concevoir, l'Être, sorte d'universel prédicat que l'on peut dire de tout ; mais tout abstraire, c'est tout nier ; étant la pure p.749 abstraction, il est le pur négatif ou Non-Être. La pensée ne peut rester à cette identité des contradictoires ; d'où un nouveau concept, celui de Devenir, passage du Non-Être à l'Être et de l'Être au Non-Être, qui lie l'Être et le Non-Être comme ses deux moments nécessaires. Telle est la première triade de Hegel ; elle suffit pour montrer comment la troisième notion n'est pas une simple composition ou somme des deux précédentes, mais bien une synthèse, une notion originale, plus riche que la première parce qu'elle contient la négation de cette première.

Au Devenir, sans cesse évanouissant, et qui se nie lui-même, s'oppose la détermination ou qualité ; la qualité est toujours relative à une autre. L'altérité qualitative a, à son tour, pour opposé, la quantité, qui consiste dans l'exclusion réciproque d'unités dont la qualité est indifférente. L'opposition entre qualité et quantité est vaincue par la Mesure, qui est le quantum qualifié ; celui-ci implique une limite qui, prise simplement comme telle (comme dans l'échelle thermométrique), constitue le degré.

Théorie de l'Essence. — La manière dont Hegel rattache l'Essence à la Mesure est fort artificielle : la Mesure ou quantum qualifié a réuni les deux éléments où se dispersait l'Être, quantité et qualité. Elle rapporte donc l'Être à lui-même à travers ses négations. C'est ce rapport à soi-même, cette identité retrouvée avec soi qui constitue l'Essence ; c'est par cette réflexion, ce rapport que l'Essence se distingue de l'Être.

La théorie de l'Essence est un point central de sa philosophie : elle est aisée à comprendre dans ses lignes générales : « L'homme, écrit-il, est intérieurement comme il est extérieurement, c'est-à-dire dans ses actions ; si c'est

seulement intérieurement, en intention et en sentiments, qu'il est vertueux ou moral, si l'extérieur n'y est pas identique, l'un est aussi creux et vide que l'autre » (*Encyclopädie,* p. 144)*.* Cet exemple fait voir pourquoi Hegel a refusé d'admettre que l'essence fût pure p.750 intériorité. « L'expression du réel, dit-il encore fortement, est le réel lui-même, de sorte qu'il reste en elle autant d'essentiel et que l'essentiel n'existe qu'autant qu'il est en une existence extérieure immédiate » (p. 145). La théorie de l'Essence consiste donc à montrer comment l'Essence et sa manifestation (Erscheinung) s'unissent dans la Réalité (Wirklichkeit). Les essences sont dépeintes par Hegel non sur le modèle des concepts logiques d'Aristote, mais plutôt sur le modèle leibnizien des compossibles : le possible défini par le non contradictoire ou l'identique à soi-même, a, dans cette identité, le principe de sa distinction ou différence propre ; mais en même temps, cette différence est ce qui le lie aux autres possibles ou essences qui se déterminent les unes les autres ; et cette détermination concerne l'existence possible. Ces points admis, on comprend aisément comment chez Hegel la manifestation est liée à l'essence, et « comment l'extérieur a le même contenu que l'intérieur ». C'est cette identité de contenu qui fait la réalité. L'essence est par suite la substance « qui n'est que la totalité de ses propres accidents », dont le contenu n'est que la manifestation ; elle est cause parce qu'elle fait passer le possible à l'être, « parce qu'elle supprime sa simple possibilité » ; enfin elle agit en réciprocité avec les autres substances. On voit comment tous les détails de cette théorie de l'essence convergent au même but : voir affleurer dans la Logique (ainsi que Leibniz dans l'entendement divin) toute l'extériorité de l'existence.

La théorie du concept (Begriff) paraît au premier abord faite d'éléments disparates dont on a peine à saisir le lien : un traité de logique formelle où Hegel étudie le concept, le

jugement et le raisonnement ; en second lieu, une indication des cadres conceptuels de la philosophie de la nature, qui sont le mécanisme, le chimisme et la téléologie ; enfin des spéculations métaphysiques sur l'Idée, comprise « comme raison, comme sujet-objet, comme unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'âme et du corps, comme la possibilité qui a sa réalité en elle-même, p.751 comme l'être dont la nature ne peut être conçue que comme existant ». L'union dialectique de ces trois parties entre elles et l'intégration du tout au mouvement dialectique d'ensemble ne sont pas faciles à saisir. On connaît assez, d'après ce qui précède, l'attitude mentale désignée sous le nom de Begriff : une sorte de libération et de victoire sur la négation, une affirmation médiatement posée par la négation d'une négation. En ce sens, toutes les formes déterminées jusqu'ici sont déjà des concepts, puisqu'ils sont le produit d'un mouvement dialectique ; mais ce sont des concepts déterminés et limités ; il s'agit maintenant du concept en général, comme liberté réelle. Le concept, en ce sens, est l'opposé dialectique de l'essence, qui est nécessité ; il est comme une reprise d'initiative échappant à ce dehors qu'est l'essence.

Cette liberté est conçue formellement par Hegel, comme étant pour soi ce que la liberté chez Spinoza est en soi. Chez Spinoza la liberté est la conscience que prend l'individu d'être un mode découlant éternellement et nécessairement de la substance divine ; et la félicité éternelle y est liée. De même, chez Hegel, le concept est lié à la joie de voir les déterminations particulières de l'être, les différences, naissant du mouvement dialectique qui les dépose, pour arriver par son développement jusqu'à l'individu. Ainsi doit se comprendre cette formule que « le concept contient les moments de l'universalité (Allgemeinheit, le mouvement dialectique étant égal à lui-même dans toutes ses déterminations), de la particularité (Besonderheit, la

détermination produite dans ce mouvement) et de l’individualité (Einzelheit, qui unit la détermination à l’universel) » (p. 159).

Tout ce qui est du domaine de la logique formelle naît de la distinction et de l’union de ces moments. Le jugement (dont la formule abstraite est : L’individu est l’universel) distingue, en les rapprochant, les deux moments extrêmes du concept ; il est comme l’union de l’existence des choses avec leur nature p.752 universelle, de leur corps et de leur âme. Le raisonnement unit les deux extrêmes par un moyen ; c’est un jugement médiat ; l’individu rentre dans l’universel (conclusion) grâce à un caractère particulier (moyen), à une détermination qui l’y fait rentrer. Il y a là toute une interprétation métaphysique de la logique formelle que, malgré son intérêt, il serait trop long de suivre dans le détail.

On sait comment Leibniz, dans les monades, réalise, en une infinité d’objets indépendants, contenant chacun l’univers, la totalité absolue du concept. Cette dispersion en objets juxtaposés est une nécessité dialectique : le concept doit être posé hors de soi pour se retrouver ensuite. Cette position hors de soi est une contradiction (visible dans la monadologie où l’indépendance des monades est niée par l’harmonie préétablie). Les divers moments de l’objet développent cette contradiction : le mécanisme est, pour Hegel, le type même de la juxtaposition, de l’agrégat sans lien ; mais ce lien doit se rétablir, d’abord de l’extérieur dans la physique du choc, puis de l’intérieur dans la physique des forces centrales donnant lieu à des touts tels que le système solaire. Dans le processus chimique, qui est neutralisation des différences ou différenciation du neutre, se montre la séparation des termes unis. Enfin, dans la finalité organique, on voit le but dominer et diriger l’activité des parties ; une pensée devient en quelque manière corporelle.

De cette dispersion, le concept revient à lui-même dans l'Idée ; le sujet et l'objet sont les deux moments qu'elle identifie : « L'Idée est essentiellement procès » ; elle n'existe que dans cette dialectique immanente qui saisit tous les modes de l'être et les ramène à sa subjectivité ; elle est donc à la fois méthode et contenu, méthode capable de se donner un contenu. Il n'y a d'autre réalité, peut-on interpréter en un langage un peu libre, que l'attitude mentale ; on expulse d'abord tout ce qui pourrait donner un contenu quelconque à l'objet ; le résultat de cette expulsion, c'est l'idée de l'Être, qui, identique au néant, est p.753 l'évanouissement de l'objet. Ainsi est isolée l'attitude spéculative pure : ne se donner l'objet que pour le faire évanouir, et s'enrichir de ces négations.

V. — LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

@

Après avoir étudié dans la Logique le rythme, isolons maintenant le second moment du rythme, nous aurons l'objet que se donne librement l'Idée, l'Idée sous sa forme d'altérité, en un mot la Nature. La Nature est un moment de la vie de l'Idée, le moment où elle l'extériorise avant de s'intérioriser dans l'Esprit. Car la Nature, c'est encore l'Idée, nullement un monde de réalités, mais ce reflet de l'Idée, où la tradition romantique était habituée à voir une expression ou la réalité même de la vie divine ; on doit donc retrouver, dans la production de ses formes, le rythme triadique de l'Idée.

Une mécanique fondée par Galilée et par Newton, une physique qualitative étudiant comme des réalités irréductibles chaleur, électricité, magnétisme et les autres

forces naturelles, une biologie pénétrée de l'idée de finalité, telles sont les données que Hegel emprunte sans doute à la science et à l'expérience de son temps, mais pour les transmuer suivant sa méthode en moments de sa dialectique.

Les transmuer, c'est-à-dire découvrir au sein des choses mêmes de la nature, cette attitude mentale spéculative en quoi consiste l'Idée. Il faut considérer dans une forme donnée non pas ce qu'elle est pour l'entendement qui la définit, mais ce que sa nature exige intérieurement. Voici par exemple la masse inerte de la mécanique ; sa loi est que son état de mouvement ou de repos ne peut être changé que par une cause extérieure : « On ne se représente ici, dit Hegel (p. 225), que les corps sans moi (selbstlosen) de la terre, à quoi s'appliquent bien ces déterminations. Mais ce n'est là que la corporéité abstraite, immédiate et finie... Mais la non-vérité de cette existence p.754 abstraite est supprimée dans les corps existant concrètement (la planète) ; la gravité, immanente au corps, annonce déjà cette liberté plus grande qui consiste dans la détermination interne ». Par conséquent, ce que Hegel juge philosophique dans la mécanique, c'est l'échelonnement des formes qui s'appellent l'une l'autre, depuis la simple extériorité réciproque des parties qui constitue l'espace abstrait jusqu'aux masses planétaires douées des mouvements spontanés dont Képler a donné la loi.

De la même manière la physique, étude des corps qualifiés, doit montrer la croissance parallèle de corps individués et formant des touts et de la totalité universelle qui les comprend comme moments, conformément à cette volonté spéculative de trouver l'identité de l'individuel et de l'universel, un universel dont les individus soient les moments nécessaires. La physique débute par le moi (Sebst) de la matière, moi abstrait, la lumière continue et

universellement répandue. Mais les corps obscurs et pesants s’opposent à elle comme des individualités résistantes. La physique montre comment ces individus se fixent en se subordonnant. Les éléments divers trouvent leur moi commun (den selbstischen Einheitspunkt, p. 250) dans la planète, la terre, par exemple, qui admet en elle des différences ; ces différences se manifestent dans le processus météorologique, conditionné lui-même par la lumière. Mais ces corps veulent former des individualités particulières et précises ; ils s’arrachent à la pesanteur universelle, grâce à la pesanteur spécifique et à la cohésion. Celle-ci trouve à son tour son adversaire dans la chaleur qui tend à ramener les corps à la fluidité universelle. Les corps retrouvent leur individualité compromise par les forces qui déterminent pour chacun des formes précises et bien limitées : « la forme (Gestalt), écrit profondément Hegel, c’est l’activité passée dans son produit » (p. 273), dont le type est le cristal ; la forme est déterminée d’abord par le magnétisme fait d’attractions et de répulsions réciproques, « d’amitiés et d’inimitiés », qui dessinent la forme du corps. L’individualité ainsi p.755 obtenue reste hostile à l’universalité ; les forces chimiques réintroduisent en elle l’animation universelle ; en neutralisant les corps différenciés et en différenciant les corps neutres, le chimisme les fait apparaître comme des moments du processus universel : « Le corps individuel est aussi bien supprimé que produit dans son individualité ; le concept ne reste plus nécessité interne, il arrive à la manifestation (p. 303).

On sait combien répandue est, dans la *Naturphilosophie* de tous les temps, l’image de la terre comme organisme universel, mère de tous les autres ; c’est par cette image que Hegel ouvre l’étude de la physique organique ; la géologie est, pour lui, une morphologie de l’organisme terrestre. On connaît les études de Goethe sur la

métamorphose des plantes ; elles inclinaient vers l’idée d’une sorte d’homogénéité entre les diverses parties des plantes, dont chacune possède la faculté de vivre isolément ; par opposition à l’organisme universel de la terre, Hegel voit donc dans le règne végétal une sorte de dispersion de la vie en vies élémentaires et séparées, où l’individu total est plutôt « le sol commun que l’unité de ses membres ». A cette dispersion s’oppose l’individualité organique de l’animal qui a l’unité à l’égard des parties composantes ; l’animal a une forme définie (Gestalt), dont les éléments sont des systèmes, systèmes nerveux, sanguin et digestif, correspondant aux trois fonctions de sensibilité, d’irritabilité et de nutrition. L’individu qui est l’universalité de ses parties est au contraire exclusif à l’égard de la nature extérieure ; de là un conflit et une lutte avec l’extérieur, « un terme négatif à surmonter et à digérer » : c’est dans cette lutte que « l’animal donne à la certitude de soi-même, à son concept subjectif, la vérité et l’objectivité, en tant qu’être individuel » (p. 323). Cette émergence des individus trouve son opposé et sa négation dans le genre, cet « universel concret », cette « substance concrète » des individus ; l’universalité du genre se pose par la négation de l’individualité immédiate, c’est-à-dire par la mort de l’individu ; « l’inadéquation de p.756 celui-ci à l’universalité est sa maladie originaire et le germe de sa mort ».

Tel est le schéma, bien sec, de cette sorte de mythologie de la science, où l’on voit les choses de la nature, au lieu de se présenter comme des réalités toutes faites, attendant l’expérience pour les connaître et en déterminer les relations, montrer en elle-même une exigence d’universalité, de spiritualité, qui engendre ses propres formes par une victoire progressive de l’intériorité sur la juxtaposition inerte, l’extériorité absolue des parties qui constitue l’espace. Si étrangère que soit cette Naturphilosophie à la

méthode des sciences positives, il faut pourtant y noter deux traits qui l'apparentent à la pensée d'alors.

D'abord Hegel ne décrit pas l'univers, mais la hiérarchie de formes dans l'univers, et selon un plan qui est tout à fait parent de celui d'Auguste Comte dans le Cours de philosophie positive : même désir, de part et d'autre, de saisir la complexité croissante de ces formes ; même affirmation que l'une ne dérive pas analytiquement de l'autre ; Hegel (et par là il se distingue foncièrement de Schelling) est aussi étranger à l'idée du monde comme tout que peut l'être Comte ; l'universalité concrète de l'être vivant est dans sa notion, et non dans son extension pour ainsi dire matérielle ; Hegel est loin de ces philosophies de la nature de type hellénique, comme celle de G. Bruno, qui, voyant dans le monde un Tout, ou plutôt le Tout, l'œuvre divine par excellence et la seule, absorbait dans la philosophie de la Nature la philosophie de l'Esprit, tandis que Hegel l'en distingue avec la même force que Comte distingue les sciences sociales de la biologie, voyant dans l'Histoire, le Droit et la Morale, l'œuvre propre de l'Esprit, l'œuvre de l'Esprit « chez lui » (bei sich), tandis que, dans la Nature, il est extérieur à lui-même. Un second trait (qui est d'ailleurs commun à tous les philosophes de la nature), c'est l'importance qu'il attache aux découvertes expérimentales des savants de son temps ; aussi sévère il est pour les théories scientifiques (et particulièrement p.757 celle de Newton), aussi attentif il est aux expériences qualitatives qui renouvelaient alors les diverses branches de la physique : il cite, entre autres, dans l'*Encyclopédie,* les recherches de Malus sur la polarisation, de Heim sur les cristaux, de de Luc et de Lichtenberg sur l'atmosphère, de Rumford sur l'échauffement des corps, de Biot sur la réfraction, de Berthollet sur la décharge électrique, de Pohl sur le galvanisme, de Berzélius sur l'électrochimie, de Bichat sur la distinction entre la vie organique et la vie animale, de

Cuvier sur l'anatomie comparée. Cet effort vers l'expérience est bien naturel : n'oublions pas que la philosophie de Hegel est une « traduction » en langage spéculatif ; il faut bien un texte à traduire, et ce texte ne peut être donné que par l'expérience. Mais c'est l'expérience qualitative qui seule l'intéresse ; l'expérience quantitative n'a d'attrait que pour qui veut énoncer des lois et prévoir le détail des faits ; il raille le kantien Krug qui demandait ironiquement à la Naturphilosophie de déduire seulement son porte-plume ; la philosophie n'a pas à déduire l'accident qui résulte « de l'impuissance de la nature à rester fidèle aux concepts. De cette impuissance vient la difficulté de tirer de l'observation empirique des différences sûres pour les classes et les ordres. La nature brouille toujours les limites par des formes intermédiaires et mauvaises qui servent d'instance contre toute distinction ferme » (§ 250).

VI. — LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT



La philosophie de l'Esprit de Hegel a en partie le même objet que les sciences appelées en français sciences morales et en allemand *Geisteswissenschaften :* psychologie, droit, histoire, science des mœurs ; le reste est consacré à la morale, à l'art, à la religion et à la philosophie ; mais il faut remarquer qu'il ne change pas du tout d'attitude en passant du premier groupe au second ; il n'oppose pas l'un à l'autre, ainsi qu'on le fait p.758 plus tard, comme sciences de fait à sciences normatives ; il étudie les objets du second groupe, ainsi que ceux du premier, à titre de formes nécessaires de la vie de l'esprit ; il ne s'agit pas pour lui, dans cette dernière partie, de donner des préceptes moraux, esthétiques et religieux, mais, comme dans la première, de

saisir le pourquoi et l'essence de ces faits spirituels. C'est à la même époque que se fondent la science des religions, l'histoire du droit, l'histoire de l'art qui considèrent leur objet à titre de faits et cherchent avant tout, dans l'étude de ces faits, une notion plus réelle et plus concrète de l'esprit humain : c'est exactement la situation de Hegel qui domine et dirige avec une étonnante vigueur les courants spirituels de son temps. D'un pareil état d'esprit, le positivisme français a été aussi une manifestation ; d'une manière plus précise, il y a chez Hegel comme une transition du romantisme au positivisme, du romantisme qui cultive l'émotion du passé, qui immerge l'individu dans la nature et dans l'histoire, au positivisme qui inventorie et classe les nouvelles richesses que ne soupçonnaient pas les secs rationalistes d'antan.

Ces rationalistes (Locke, Condillac ou les idéologues), bornaient leur étude de l'homme à la psychologie ; et l'ensemble des faits psychologiques généraux est bien en effet la première forme, la forme universelle que prend l'esprit (Esprit subjectif). Mais c'est là une universalité abstraite ; il faut chercher la nature de l'esprit dans ses produits effectifs, l'Histoire, le Droit, les Mœurs (Esprit objectif). Ce sont là les œuvres extérieures de l'Esprit qui, à son plus haut degré, se recueille en lui-même et se retrouve « chez lui » dans l'Art, la Religion et la Philosophie (Esprit absolu).

La philosophie de l'Esprit est la partie admirable de la doctrine ; moins certes par sa structure logique (la forme triadique y devient d'une application bien mécanique et artificielle) que par sa parfaite affinité avec le génie de Hegel. Partout, on l'a vu, celui-ci essaye de trouver au fond du réel des attitudes p.759 mentales ; il s'ensuit une interprétation de la nature et même de la logique très paradoxale et artificielle ; il n'y a, à chaque degré de l'être,

que désir d'intériorité spirituelle, et c'est l'échec de ce désir qui en renouvelle, à chaque moment, l'exigence : il faut donc prêter au concept logique et aux forces de la nature une sorte de volonté de connaissance de soi, qui n'a qu'un sens métaphorique ailleurs que dans l'esprit : sur cette métaphore sont fondés les deux premiers moments de la doctrine. Mais lorsque la Nature, intériorisée et unifiée dans l'être vivant autant qu'une chose extérieure en est capable, passe en son contraire, l'Esprit, la métaphore est devenue l'expression de la réalité ; l'Esprit est alors « chez lui » au lieu d'être « hors de lui » ; et la méthode hégélienne, parfaitement accommodée à son objet, donne une analyse parfois profonde des réalités spirituelles.

Théorie de l'Esprit subjectif. — Considérons d'abord l'Esprit en soi. A son plus bas degré, il confine avec la Nature ; il est âme et même âme naturelle, contenant, dans son immatérialité, comme l'écho de toute la vie de la nature ; la différence des climats, le changement des saisons, celui des heures du jour font sa vie naturelle ; l'âme se développe, mûrit et vieillit avec le corps ; elle trouve (findet) en soi des déterminations immédiates, particulières, passagères : c'est la sensation (Empfindung), « sourde agitation de l'esprit dans son individualité inconsciente et inintelligente ». A cet état de dispersion s'oppose le *Gefühl,* qui désigne proprement chez Hegel le sentiment d'intériorité de l'âme, comme un moi vague (Selbstischkeit), « à un degré d'obscurité, où les déterminations ne se développent pas encore en contenu conscient et intelligent » ; ce sentiment, à son plus bas degré, n'est même pas personnel : c'est l'état de l'embryon, dont la mère est le génie ; c'est encore l'état de somnambulisme magnétique, où sombre parfois le moi conscient. Ce *Gefühl* se précise en Selbstgefühl, le sentiment en sentiment de soi ; par là il faut entendre un sentiment personnel et p.760
individuel, qui reste confus et incoordonné ; il nous laisse

sans liaison avec le monde extérieur que la conscience ordonnera à son propre monde : considéré comme une régression et non comme un moment du progrès, c'est l'état de folie. De ce sentiment de soi, qui l'exclut de l'universel, l'âme se libère par l'habitude ; grâce à l'habitude, elle a en elle toute cette vie, sans pourtant s'y plonger, et elle reste ouverte à une activité supérieure.

Vie naturelle de l'âme, sensation, sentiment, habitude, toute cette première phase de l'Esprit constitue ce que Hegel appelle la « corporéité de l'Esprit », et ce qu'on appellera plus tard l'inconscient, sorte de vie crépusculaire au-dessus de laquelle s'élève la conscience.

La conscience est la certitude de soi-même ; mais c'est une certitude abstraite et formelle, qui laisse en dehors d'elle-même, à la façon d'un objet indépendant, toute la vie naturelle de l'âme. C'est à ce point de vue de la conscience, du Moi fini, qui laisse en dehors de soi la chose en soi, que s'est placé Kant, ainsi que Fichte. Mais, dans son progrès, la conscience doit peu à peu s'assimiler, s'approprier ces choses et passer « de la certitude subjective de soi à la vérité » : c'est là l'évolution qu'avait dépeinte la *Phénoménologie de l'Esprit* dont Hegel résume ici les développements. A son plus bas degré, la conscience est conscience sensible ; elle se développe à partir du sensible, du donné immédiat ; elle passe par la perception, qui saisit les données dans leur rapport et leur liaison : c'est le domaine de l'expérience (au sens kantien du terme) des objets qui unissent l'individualité sensible et changeante à l'universalité des substances qui sous-tendent leurs propriétés ; elle aboutit à l'entendement (Verstand), qui saisit sous ce changement la permanence des lois. A un degré plus élevé, la conscience se retire en elle-même et devient conscience de soi ; le moi se pose comme son propre objet ; mais cet objet est vide, « il n'est pas un véritable

objet, puisqu'il ne diffère pas du sujet » ; le moi ne pourra donc se poser comme son propre objet qu'à condition d'être p.761 égoïste et destructeur, c'est-à-dire de nier tout objet comme indépendant de lui ; mais la tendance égoïste, une fois satisfaite, renaîtra. On a vu, dans la *Phénoménologie,* comment la guerre sans merci, puis l'esclavage, enfin les relations de famille, d'amitié, de cité, assimilaient graduellement l'individualité égoïste du Moi à son universalité foncière. Cette assimilation est chose faite dans la conscience à son degré supérieur, qui est la raison (Vernunft) ; la raison, c'est « la certitude que les déterminations de la conscience sont aussi objectives, sont autant des déterminations de l'essence des choses, qu'elles sont ses propres pensées » (*Encycl.,* § 439).

L'esprit (ou raison) est donc à la fois certitude de soi et vérité. Son développement est à la fois intériorisation et extériorisation, ou, si l'on préfère, théorie et pratique ; la théorie libère le savoir de toute présupposition qui soit étrangère à lui-même ; elle est l'objet entièrement pénétré et translucide. La pratique (conçue toujours sur le modèle de Kant et de Fichte) libère la détermination volontaire de toute la subjectivité qui peut être en elle pour lui conférer valeur universelle. La théorie aboutit à sa fin par l'intériorisation progressive des données de l'intuition ; ces données deviennent intérieures à l'esprit dans la représentation ; et les progrès de l'intériorité se marquent par le souvenir, puis par l'imagination productrice, enfin par la mémoire proprement dite (Gedächtnis) qui, selon Hegel, est liée à l'emploi du langage, dont les mots significatifs permettent de penser et de comprendre les choses en se libérant des intuitions et des images ; ainsi, l'on arrive à la pensée (Denken), c'est-à-dire « à savoir que ce qui est pensé est, et que ce qui est, est en tant que pensé ». La pratique, partie du sentiment subjectif et de la tendance, se trouve toujours impliquée dans la contradiction qu'il y a à vouloir réaliser

l'universalité formelle de l'esprit dans des inclinations particulières ; cette contradiction ne peut être levée que par le bonheur, la satisfaction universelle, conçue comme fondement p.762 ou vérité des satisfactions partielles et insuffisantes, où l'individuel n'est pas encore assimilé par l'universel. Théorie et pratique s'unissent dans l'esprit libre, l'esprit qui se veut lui-même comme objet.

On voit comment, dans l'ensemble, cette théorie de l'esprit subjectif consiste à transformer la psychologie, science de faits, en une science philosophique. Hegel reproche aux kantiens (et le même reproche pourrait s'adresser aux spiritualistes français d'alors) d'avoir fondé la métaphysique sur l'étude des faits de conscience, renonçant ainsi à toute nécessité rationnelle (§ 444). Par un complet renversement de pensée, il cherche à dériver la nécessité des réalités psychologiques du mouvement même de la pensée philosophique.

Théorie de l'esprit objectif : le Droit. — La liberté est jusqu'ici une détermination interne de l'esprit ; cette liberté intérieure se rapporte à une réalité externe, soit les choses extérieures, soit les volontés individuelles ; la liberté n'aura atteint son but que lorsque cette réalité sera devenue un monde déterminé par elle, dans lequel elle se sentira « chez elle ». C'est cette transmutation du monde par l'esprit qui donne naissance à toutes les institutions juridiques, morales et politiques, dont l'ensemble constitue « l'esprit objectif ».

Rien n'est plus loin de la pensée hégélienne que les doctrines du XVIIIe siècle, qui réduisaient ces institutions à des phénomènes psychologiques simples : le droit naturel, déduit des dispositions innées, la morale fondée sur le calcul intéressé, l'État résultat des égoïsmes concertés, voilà à quoi Hegel s'oppose avec autant de force qu'Auguste Comte, avec toutes les différences qui persistent entre les deux

génies ; le fait social est, pour l'un comme pour l'autre, d'une complexité supérieure au fait biologique ou psychologique. Chez l'un comme chez l'autre, le XVIIIe siècle est renversé.

Ils se posent au fond le même problème qu'au XVIIIe siècle, le problème qui reste angoissant depuis le débordement p.763 d'individualisme du XVIe siècle : l'individualisme naît du sentiment concret, douloureusement éprouvé, que la société et le monde sont une contrainte pour l'homme : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers ». D'où la tâche du philosophe politique : il s'agit de donner à l'homme des raisons de s'attacher de volonté à la société, de faire du lien social un lien rationnel et voulu comme tel. D'une manière paradoxale, les penseurs du XVIIIe siècle cherchent en général ces raisons dans les tendances individualistes elles-mêmes ; la société, dit-on, s'oppose à l'égoïsme : montrons, à l'inverse, que c'est la contrainte des lois morales et juridiques qui satisfait le mieux cet égoïsme, lorsqu'il est clair et raisonné ; au surplus, cette démonstration devient une règle pratique pour transformer révolutionnairement les codes moraux ou sociaux qui ne répondent pas à cette condition : l'esprit révolutionnaire, quoi qu'en ait pensé le XIXe siècle, est un effort pour conserver et rendre plus stable la société ; en l'accommodant à la raison. En un sens, Hegel continue le XVIIIe siècle, puisqu'il voit, lui aussi, dans le droit, la morale et l'État, une expression de la raison, en laquelle ne subsiste plus rien d'irrationnel et d'imposé de l'extérieur ; mais il le renverse, parce qu'il cherche la rationalité de ces formes sociales non plus dans leur correspondance à des besoins égoïstes, mais dans leur caractère intrinsèque et nécessaire ; il les prend telles qu'elles sont et telles qu'elles doivent être en soi, sans laisser à la fantaisie de nos égoïsmes le soin de les

construire. Lui aussi, il refuse d'y voir des contraintes et des limitations ; elles libèrent l'homme au contraire ; mais la liberté qu'elles lui confèrent n'est pas la satisfaction de ses appétits naturels ; « la libre personnalité, c'est une détermination de soi par soi, qui est tout l'opposé d'une détermination naturelle » (§ 502) ; le droit, la morale et l'État délivrent l'homme de sa nature immédiate, bien plus qu'ils n'en résultent. Hegel ne connaît qu'une définition de la liberté, c'est la négation (comme Plotin ne voit la liberté que dans l'Un, qui a dépassé p.764 la détermination) ; l'être libre, « c'est celui qui peut supporter la négation de son immédiatité individuelle, la douleur infinie, c'est-à-dire se conserver affirmatif dans cette négativité » ; la liberté, dit-il encore, est « la vérité de la nécessité », et elle a, comme forme essentielle, l'*a priori :* deux formules équivalentes à la première, puisque l'*a priori*, identique à la nécessité, c'est une pénétration de l'immédiat par la pensée, telle que l'immédiat, supprimé comme tel, devienne un moment de cette pensée : c'est cette liberté dont le droit, la morale et les institutions politiques sont la réalisation progressive.

La théorie juridique de Hegel se rapporte tout entière aux deux notions corrélatives de personne et de propriété : la propriété est comme l'affirmation de la personne qui se saisit d'une chose extérieure sans volonté pour la rendre sienne et y introduire sa volonté. La propriété a pourtant rapport, moins aux relations de la personne avec la nature qu'aux relations des personnes entre elles : c'est pour chacune un moyen de se faire reconnaître des autres. Ces relations se manifestent dans le contrat d'échange, dont Hegel détermine ainsi la nature : une chose n'est mienne qu'autant que j'y insère ma volonté ; elle peut devenir celle d'un autre, à condition que j'en retire ma volonté et qu'un autre l'y insère ; mais mon droit de propriété serait supprimé si l'autre personne n'agissait pas à mon égard comme j'agis au sien, et ne me transférait sa propriété ; ce transfert

réciproque est le contrat qui suppose la notion générale de valeur, qui rend quantitativement comparables les propriétés.

Sur ce contrat d'échange, Hegel fait reposer toute la vie juridique : d'abord le droit civil, puis le droit pénal. Les conflits juridiques naissent des revendications de plusieurs personnes sur un seul bien, revendication dont une seule est juste, mais dont les autres peuvent avoir l'apparence de l'être ; cette pluralité des fondements juridiques naît du caractère accidentel, individuel, des volontés contractantes ; il ne peut donc être résolu p.765 que par le jugement d'un tiers qui indique ce que le droit est en soi : c'est, dans le droit romain, les réponses des prudents, dont Hegel paraît faire tout le droit civil. C'est d'ailleurs cette formation du droit romain par l'œuvre privée des prudents qui a dû suggérer à Hegel l'idée paradoxale de construire une théorie du Droit, qui ne supposât en rien l'existence de l'État.

L'existence d'un droit établi rend possible le délit, qui est la manifestation d'une volonté particulière ou volonté mauvaise, s'opposant au droit ; l'action délictueuse « est néant », puisqu'elle use du non mien comme s'il était mien ; ce néant peut se manifester par la vengeance privée, œuvre d'une volonté particulière ; mais la vengeance répète l'acte délictueux et engendre ainsi, à l'infini, de nouveaux délits. Ce progrès ne peut être arrêté que par la punition, décidée par un juge désintéressé, ayant le pouvoir d'exercer la contrainte sur les personnes et la propriété. La punition est donc avant tout la restitution de l'état de droit.

Ce que Hegel connaît sous le nom de droit, c'est uniquement le droit civil et ses dépendances, tout ce qui concerne la vie privée des personnes ; mais pour lui, la vie publique, la cité n'est pas du tout, comme l'ont cru les révolutionnaires, un cas particulier de la vie du droit : il y a

peu de choses qui donnent plus à méditer sur le sens profond de la philosophie de Hegel que cette séparation radicale du politique et du juridique.

Théorie de la moralité. — La volonté juridique n'est qu'une abstraction ; la personne, pour qui la liberté n'existe que dans la possession d'une chose extérieure, fait place au sujet, pour qui la liberté est intérieure, c'est-à-dire pour qui la détermination de la volonté est vraiment sienne : c'est la moralité. Rien n'y compte des déterminations volontaires prescrites par une autorité quelle qu'elle soit ; rien n'y compte, dans l'action extérieure, que ce qui correspond à l'intention, que ce qui est reconnu comme intérieurement sien. On reconnaît ici sans peine l'influence des idées kantiennes : p.766 la bonne volonté est la seule chose qui soit bonne absolument.

Mais ce sont précisément les difficultés de l'éthique kantienne qui donnent naissance à la dialectique morale. On connaît les idées de Kant sur l'impossibilité d'une action parfaite, c'est-à-dire d'une action qui, chez un individu particulier et dans des circonstances particulières, répondrait entièrement à l'exigence d'universalité de la loi morale ; c'est pourquoi la moralité (die Moralität) est le domaine du Sollen, de ce qui doit être. Suivant les traces de Kant, Hegel montre comment l'harmonie entre les conditions particulières d'une action (individualité de l'agent, etc.) et l'universalité du Bien est purement accidentelle, comment est accidentelle aussi l'harmonie entre les conditions naturelles du bonheur et la valeur morale ; il fait voir comment, de cette désharmonie, naît le mal, qui n'est autre que l'universel apparent, la volonté particulière se donnant comme universelle (et cela est possible, parce que la forme abstraite de l'universel, la certitude de soi-même, appartient au moi individuel). Sans doute, cette harmonie doit (soll) se

réaliser ; mais elle est incompatible avec les conditions de l'action morale.

Des spéculations de ce genre ont conduit Kant à la théorie des postulats de la raison pratique et Fichte à la thèse analogue du progrès indéfini. C'est ici peut-être qu'on voit le plus nettement, par contraste, l'aspect propre à la doctrine de Hegel : une pensée qui n'atteint que le devoir être n'est, pas plus pour lui que pour Schelling, philosophique ; le point de vue de la moralité est donc un point de vue inférieur, et doit être surmonté. L'universalité abstraite de l'individu qui cherche vainement à se réaliser et s'achoppe toujours au mal et à la nature doit passer à l'universalité concrète des groupes dont il fait partie, de la famille et de l'État. La critique de l'individualisme, commencée dans la théorie du Droit, s'achève dans la théorie de la morale. La dialectique force l'individu à proclamer son insuffisance, le hiatus béant qui le sépare de l'universel, et à trouver enfin sa véritable liberté dans la société, dont les p.767 institutions morales (Sittlichkeit) sont ainsi l'universel vers quoi aspire la déficience de l'individu.

Famille, société (Gesellschaft), État, tels sont les trois stades de cette élévation vers l'absolu. La famille est issue de la transformation du lien naturel des sexes en un lien spirituel grâce au mariage et, plus précisément, au mariage monogamique : l'existence d'un bien de famille et l'éducation des enfants en fondent la continuité matérielle et morale. Pourtant, ce lien, ne survivant pas à la mort des parents, est accidentel et passager ; d'autre part, les familles sont entre elles comme des individus séparés, ayant chacune leur indépendance et leur intérêt propre.

Ce stade de séparation, que Hegel appelle expressément un atomisme, donne naissance à la société civile (die bürgerliche Gesellschaft), expression qui désigne à peu près

les formes sociales considérées par l’économie politique avec l’organisme juridique qui s’y rattache. La société économique, destinée à satisfaire les besoins des individus, est donc un moment nécessaire, mais non pas le plus élevé de l’esprit objectif : il y a donc, chez Hegel comme chez Comte, une critique des économistes, et pour l’un comme pour l’autre, le politique est supérieur à l’économique. Hegel insiste sur la nature extérieure de ces liens économiques, destinés à satisfaire les besoins de chacun par le travail de tous ; la division du travail, engendrée selon lui par la diversité des besoins, augmente sans doute l’interdépendance des hommes, mais en rendant leur travail plus mécanique et, à la limite, en substituant des machines à l’activité humaine. Par opposition à cet aspect mécanique et industriel, Hegel voit, comme Platon, la division du travail s’orienter vers la séparation des classes ou états (Stände), dont chacun forme un tout organique, une unité morale avec son honneur professionnel. Mais Hegel, très fidèle en cela aux tendances de son temps, ne pense pas que l’économique produise spontanément la justice : il y faut d’abord un pouvoir répressif des délits, une administration de la justice qui fasse respecter les lois positives et p.768
consacre le respect des formalités légales. Mais, outre cette justice négative, Hegel paraît avoir eu en vue une organisation positive du travail : le lien économique, avons-nous dit, n’a d’autre fin que la satisfaction des besoins individuels ; mais quantité d’accidents rendent cette satisfaction précaire et instable : le changement des opinions et des modes, la diversité des lieux, celle des rapports internationaux, et surtout l’inégale capacité de production des individus. Cette instabilité ne peut être corrigée que si les hommes privés renoncent à leur individualisme : Hegel songe soit à une réglementation d’État, soit au système des corporations qui, en tout cas,

font sortir les individus de leur isolement et les rattachent de nouveau à une réalité universelle.

La réalité universelle à laquelle conduisent les nécessités de l'organisation économique, c'est l'État. Dans la doctrine courante du XVIIIe siècle, l'État est la garantie des libertés ; par liberté, on entend la liberté subjective, et cette notion se réfère à celle du droit naturel. Pour Hegel, l'État est la « liberté objective », c'est-à-dire le stade où l'esprit, dans le domaine de ses créations sociales objectives, ne trouve plus devant lui d'opposant : à la précarité des liens de famille, à la poussière d'individus de la société économique, où l'Esprit reste en conflit avec lui-même, s'oppose l'État, où tout conflit est apaisé. Pour bien saisir cette célèbre théorie de Hegel, il convient de remarquer qu'il envisage l'État, non pas comme on le fait d'ordinaire, dans ses rapports avec les individus qui trouvent en lui soit une garantie, soit une limite, mais en lui-même dans l'activité propre et radicalement indépendante qui se manifeste par la Loi et par le Gouvernement : les pouvoirs illimités de l'État et sa complète irresponsabilité sont de véritables dogmes pour Hegel.

Cette théorie de la souveraineté de l'État se rattache nettement à celle de Rousseau dans le Contrat social, si l'on fait seulement abstraction de l'origine contractuelle de l'État ; au p.769 Rousseau révolutionnaire qui fabrique la volonté générale avec le concert des individus, s'oppose le Rousseau étatiste qui déclare que la souveraineté est inaliénable, indivisible, qu'elle ne peut errer, et qu'elle n'a aucune borne, puisque le souverain seul est juge de ce qu'il impose à la communauté. Ce droit illimité vient d'ailleurs, chez Hegel comme chez Rousseau, du caractère universel du pouvoir souverain ; l'État n'a d'autre rôle que « de ramener l'individu, qui tend à se faire centre pour soi, à la vie de la substance universelle ; l'État intervient donc pour

empêcher l’empiétement des égoïsmes et pour limiter, par les lois, l’arbitraire des volontés individuelles ; en ce sens, l’État qui est libre, puisqu’il est libéré de tout égoïsme, rend aussi les citoyens libres ; la loi est « la substance du vouloir libre ; elle est ce que veut une volonté affranchie d’égoïsme, et, passée dans les sentiments et dans les mœurs, elle n’est plus une entrave.

La difficulté, pour Hegel comme pour Rousseau, c’est de faire fonctionner cet État universel, puisqu’il ne peut avoir d’autre organe que des individus ; il faut une constitution, c’est-à-dire une manière d’articuler les parties de l’État, telle que son fonctionnement, comme dans un véritable organisme, reproduise sans cesse l’unité organique. La solution hégélienne est toute différente de celle de Rousseau ; ici commence l’apologie de cet absolutisme gouvernemental qui, seul, selon Hegel, peut incarner l’universalité de l’État. Les raisons de ce goût pour l’absolutisme, goût si fréquent à cette époque, sont diverses. Rappelons d’abord l’expérience politique de Hegel ; il vivait dans une nation qui n’était pas un État : « L’Allemagne n’est plus un État, constate-t-il en 1802 [201] ; ... l’empire est divisé en une foule d’États dont l’existence n’est garantie que par les grandes puissances ; elle ne repose pas sur une force propre, mais dépend de la politique de ces puissances » ; il attribue cette p.770 manière d’être tant à l’affaiblissement matériel de la puissance guerrière et financière qu’au particularisme confessionnel et corporatif ; mais surtout, songeant à la vigueur de l’État français, il se plaint que l’Allemagne n’ait pas trouvé de Richelieu ou de Napoléon, d’individu qui incarne son principe politique.

L’absolutisme d’un seul est donc bien, chez Hegel, la condition optimum de la constance et de la pérennité de l’État. Mais il faut ajouter que le souverain absolu représente l’esprit du peuple (Volksgeist) qu’il gouverne ; ce qui assure

en effet la réalité d'une constitution, c'est qu'elle répond à cet esprit, et le gouvernement n'a d'autre fin que de conserver l'État et sa constitution. Selon l'image religieuse profonde qui sous-tend toute la doctrine hégélienne, l'universel n'a sa réalité complète que s'il se réalise en un individu ; c'est ce qui fait écrire à Hegel ; « la monarchie est la constitution de la raison développée : toutes les autres appartiennent au degré inférieur d'évolution et de réalisation de la raison », et même, précise-t-il, la monarchie héréditaire, en qui l'universalité de l'esprit se joint à l'immédiatité de la nature.

La théorie hégélienne du prince ressemble beaucoup à cet idéalisme absolutiste du roi « loi vivante », que l'on a vu fleurir dans le néopythagorisme ; il est supposé dans l'une comme dans l'autre que la volonté du prince tend à l'universel et que tout arbitraire en est exclu ; quelles sont les garanties de réalité de cette supposition, Hegel reste muet sur ce point, croyant avoir assez fait en démontrant la nécessité rationnelle et dialectique du prince, nécessité qui exige son apparition dans la nature et dans l'histoire. Nulle part mieux qu'ici on ne saisit l'essence d'une méthode qui exige de l'expérience la réalisation de ce qu'elle décrète *a priori* ; mais par contre-partie, nulle part non plus, si l'on songe à la situation historique dans laquelle Hegel élabore sa philosophie politique (après les traités de 1815), on ne voit mieux comment ce décret *a priori* s'accorde p.771 foncièrement avec l'expérience immédiate et contemporaine : la théorie politique de Hegel est celle d'une époque où, presque partout en Europe, se restaurent la légitimité et le pouvoir absolu, où l'empereur d'Autriche François II, réunissant des professeurs, leur dit : « Je n'ai pas besoin de savants, mais de braves bourgeois. Celui qui m'aime doit enseigner ce que j'ordonne », où Ferdinand VII d'Espagne déclarait, à propos de la constitution de 1812 : « Ma volonté royale est non seulement de n'accepter aucun

décret des Cortès, mais de déclarer cette constitution nulle », où Frédéric-Guillaume, roi de Prusse, ajourne indéfiniment la constitution qu'il avait promise. Hegel lui-même, professeur à Berlin en 1818, voit dans cet absolutisme une raison d'optimisme qui contraste avec son pessimisme de 1803 : « La nation allemande, dit-il dans son cours d'ouverture, a sauvé sa nationalité qui fait le fond de toute vie véritable... C'est en particulier cet État (la Prusse) qui, élevé par sa supériorité spirituelle à son importance véritable dans la politique, s'est égalé, en puissance et en indépendance, à ces États qui l'auraient emporté sur lui en moyens extérieurs ».

Pourtant l'absolutisme, chez Hegel, n'est pas hostile à une constitution ; le prince n'est pas, chez lui, un prince à la Machiavel dont l'autorité repose sur la force et la ruse ; il représente le Volksgeist ; il y a entre lui et le peuple le même rapport qu'entre Dieu et son Verbe incarné, unité radicale de volonté ; c'est pourquoi, à côté des pouvoirs directement exécutifs, le judiciaire et l'administratif, Hegel introduit un pouvoir législatif, dans lequel il paraît donner la plus haute place à cette classe de citoyens, « dont la destination particulière est de s'occuper de buts universels », c'est-à-dire à la classe des professeurs et des savants ; mais il y admet aussi les autres classes. Ce « pouvoir législatif » paraît être d'ailleurs dans sa pensée un simple conseil consultatif. Il n'a en tout cas à dire son mot que sur les affaires intérieures de l'État : en ce qui concerne la politique étrangère, non seulement les décisions, mais les p.772 conseils n'appartiennent qu'au prince : idée bien conforme à « ne époque où le tsar Alexandre voulait faire reposer tous les rapports internationaux sur une « Sainte Alliance » entre les souverains.

Cette séparation radicale de la politique intérieure et extérieure repose sur l'état de fait de l'Europe d'alors,

l’indépendance jalouse de nationalités qui sortent à peine du danger de la suprématie de l’empire napoléonien. Hegel a parfaitement décrit cette situation en termes abstraits : « Comme individu, chaque État est exclusif envers d’autres individus pareils. Dans leurs rapports réciproques, il n’y a qu’arbitraire, et accidentel, parce que le droit universel qui ferait de ces personnes un ensemble autonome est dans le devoir être, et n’est pas réel. Cette indépendance fait du conflit entre les États un rapport de violence, l’état de guerre ». Pour Hegel, le « devoir être » est un motif suffisant pour condamner une idée ; la philosophie ne spécule sur rien qui ne soit ; seul ce qui est est rationnel ; « la philosophie n’a pas affaire à un être si impuissant qu’il n’ait la force de se pousser jusqu’à l’existence » [202] ; l’idée d’une société d’États, d’un droit universel, qui, au XVIIIe siècle, avait séduit tant d’esprits, parmi lesquels Kant, et donné lieu à tant de projets, est repoussée d’un mot : cette société n’a pas de réalité historique. Le seul univers social qu’ait réalisé l’histoire, c’est l’État ; il n’y en a pas au-dessus ; ce qu’on met au-dessus est un simple jeu de pensée, indigne d’arrêter le philosophe qui doit expliquer le réel.

Mais cette poussière d’individus-États reste pourtant un problème pour le philosophe : dans tous les cas où il rencontre un atomisme, il sait d’avance que cet atomisme est apparent, parce qu’il est contraire à la raison que l’individu ne soit pas identique à l’universel. Mais il serait contraire à tout l’esprit de la spéculation hégélienne de chercher la solution dans quelque p.773 super-État, qui anéantirait en lui les États individuels. C’est l’histoire même, dans sa réalité, qui la donne. Que nous montre l’histoire ? Une série de civilisations et d’États apparaissant successivement au premier plan de la scène historique, atteignant leur apogée et sombrant pour ne plus reparaître :

on connaît ce thème des « époques de l'histoire », du destin suprême qui règle la formation et la décadence des empires, thème surtout de cette philosophie chrétienne de l'histoire, préformée déjà chez Philon d'Alexandrie et développée chez saint Augustin et Bossuet. Mais chez saint Augustin et Bossuet, il y avait une histoire double ; l'histoire de la cité terrestre, qui était celle de la chute des empires, histoire sans progrès et n'aboutissant finalement qu'à la destruction et à l'anéantissement, et histoire de la Cité de Dieu en progrès continuel avec le peuple juif, puis l'Église chrétienne et destinée à l'éternité avec la société des élus. La doctrine hégélienne est une fusion de ces deux histoires ou, plus exactement, une interprétation de la première par la seconde : il n'y a pas une histoire profane distincte de l'histoire sacrée, il n'y a en qu'une, et c'est l'histoire sacrée : les théoriciens du progrès au XVIIIe siècle avaient cherché dans l'histoire profane un progrès intellectuel, moral et matériel, étranger au progrès religieux ; Hegel les suit et contredit par là même la tradition augustinienne, en cherchant le progrès dans l'histoire politique ; mais il les combat et suit saint Augustin, en voyant dans l'histoire politique elle-même « l'histoire des degrés de l'avènement de l'esprit » (*Phil. der Gesch.,* éd. Reclam, p. 96) : il combat donc formellement la notion de perfectibilité, issue de la philosophie des lumières, pour la remplacer par celle d'évolution (Entwicklung), développement d'un germe spirituel dont « les premières traces contiennent déjà virtuellement toute l'histoire », évolution véritablement spirituelle parce qu'elle consiste en une continuelle victoire de l'esprit sur son passé.

L'histoire au sens propre est (à l'exclusion des peuples
p.774 naturels ou sans culture) celle des peuples qui ont formé des États, l'État étant l'aspect terrestre de l'Universel ; dans un État, elle considère avant tout son fondement spirituel :

« la substance de la moralité et de l’État est la religion ; l’État repose sur le sentiment moral et celui-ci sur le sentiment religieux » (*Enc.,* p. 464) ; thèse grosse de conséquences, qui est la condamnation du libéralisme laïque, issu en France de la Révolution ; il est par trop absurde, selon Hegel, de croire que l’homme puisse agir d’après une législation qui n’est pas conforme à l’esprit de sa religion ; les lois ne peuvent alors apparaître que comme une fabrication humaine tout artificielle : critique parallèle à celle d’Auguste Comte. Cette thèse une fois admise, l’essentiel de l’histoire consistera à discerner l’âme spirituelle de chacun des États qui ont tour à tour prédominé dans le monde : le succès d’un État, sa prééminence passagère, est le succès d’un principe spirituel qui exprime le plus haut degré où ait atteint à ce moment l’esprit divin qui pénètre le monde ; il est alors l’individu qui représente l’universel ; mais il le représente imparfaitement, et c’est la cause de sa chute, qui dérive d’une justice immanente : l’histoire est une théodicée.

On voit tout ce que suppose une pareille thèse : exclusion, nous l’avons dit, de tout lien avec la préhistoire et les peuples naturels ; exclusion de tout rôle important des accidents en histoire, dont l’équilibre annule l’effet ; la croyance contraire à des possibilités toujours ouvertes vient d’une insuffisante maturité de jugement : « Le monde réel est comme il doit être ; la raison divine universelle est la puissance de s’accomplir elle-même » (*Phil. der Gesch.,* p. 74) ; exclusion enfin de l’influence raisonnée et volontaire des hommes sur le cours de l’histoire : une action est le point de départ d’une série infinie de conséquences, ignorée de qui l’a faite ; celui qui agit ne veut pas ce qu’il y a de « substantiel » dans son acte ; César croyait n’agir contre les lois que pour son ambition personnelle, et il préparait l’avènement d’un monde nouveau ; il y a une « ruse de la raison » $_{p.775}$ qui ne sert, pour ses fins, de la passion

maîtresse du grand homme ; aussi bien l'histoire juge les hommes autrement que la morale : le personnage historique apparaît immoral parce qu'il prépare l'avenir et agit contre les mœurs du temps ; le criminel même peut être un instrument de l'histoire. En revanche, cette thèse suppose une harmonie complète entre la nature et la liberté ; le principe spirituel que représente un peuple n'est pas pour lui « chose de choix » ; il provient d'abord de l'instinct naturel.

Contre cette conception physicospiritualiste, si l'on peut dire, de la marche de l'histoire, Hegel rencontrait la conception purement spiritualiste des catholiques, alors représentée par Lamennais, Schlegel et Rémusat, pour qui l'époque historique est née d'une décadence et constitue les débris d'une tradition, issue d'un peuple originairement parfait ; ajoutons d'ailleurs que cette bizarre et très ancienne hypothèse a été le soutien des recherches très positives qui s'ébauchaient alors sur la linguistique et la mythologie comparées. Ce peuple originaire ne saurait entrer, selon Hegel, dans le tissu de l'histoire ; les peuples historiques sont ceux qui ont formé des États, et qui possèdent eux-mêmes et ont laissé à la postérité la connaissance de leur propre passé. Mais aussi et par le même principe, Hegel est hostile à toute tendance à des histoires comparées, qui veulent rapprocher des civilisations différentes, comme la mythologie homérique et celle des épopées hindoues, comme la philosophie chinoise, celle des Éléates et celle de Spinoza, comme, enfin, la morale antique et la morale chrétienne ; Hegel tient, c'est le postulat de son œuvre, à faire de chaque civilisation un bloc qui, si elle reproduit des détails d'une autre civilisation, le fait avec son esprit propre. L'origine d'une institution, par exemple l'origine chrétienne d'un dogme païen, est sans intérêt pour l'historien (p. 99 ; 110-112 ; 422).

Avec ces principes et ces exclusions, l'on arrive à se demander si l'histoire hégélienne est encore une histoire ; c'est une histoire p.776 qui ne s'intéresse pas au passé comme tel ou qui ne s'intéresse à lui que comme surmonté : « N'ayant affaire qu'à l'idée de l'esprit et considérant tout dans l'histoire comme sa manifestation, nous n'avons affaire, en parcourant le passé, si étendu qu'il soit, qu'au *présent* ; car la philosophie, s'occupant de la vérité, a affaire à l'éternel présent. Il n'y a rien de perdu dans le passé, car l'Idée est présente et l'esprit immortel ; ... les moments que le *Geist* paraît avoir au-dessous de lui, il les a dans sa profondeur présente » (124-125).

Si l'on en vient au contenu concret de cette histoire (très nourrie par l'érudition réelle de Hegel, et où l'on trouve notamment des pages remarquables sur la répartition géographique des civilisations), nous voyons qu'elle est un essai pour appliquer sa triade à la succession des trois grandes époques qu'il distingue dans l'histoire du monde : les despotismes asiatiques, la civilisation gréco-romaine, la civilisation germano-chrétienne. Hegel se souvient ici du schème qu'il avait tracé dans la *Phénoménologie :* ces trois stades marquent trois degrés dans la liberté ; la liberté en soi du despote, fondée sur l'assujettissement de tous ; la liberté extérieure du citoyen grec et romain, reposant sur le droit, abstraction de l'esprit séparée de la nature ; la liberté intérieure du chrétien, dont le germanisme a pour rôle de faire passer le principe dans la réalité politique ; ce dernier stade est la « fin des jours » et permet seul d'apprécier l'ensemble de l'évolution historique.

La race germanique est donc l'élue finale de l'esprit du monde, grâce à son affinité avec l'esprit chrétien : « La pure intériorité de la nation germanique a été le terrain propre pour la libération de l'esprit ; les nations latines, au contraire, ont conservé au fond de l'âme un dédoublement ;

issues d’un mélange de sang latin et de sang germain, elles conservent toujours en elles une hétérogénéité... Chez elles se montrent cette séparation, ce maintien des abstractions, l’absence de cette synthèse d’esprit et de sentiment que nous nommons *Gemüt,* l’absence du sens de p.777 l’esprit ; au plus intime d’eux-mêmes, ils sont en dehors d’eux ; l’intériorité est un lien dont leur sentiment n’aperçoit pas la profondeur, occupé qu’il est d’intérêts déterminés où n’est pas l’infinité de l’esprit... Eh bien, dit Napoléon, nous retournerons a la messe... Tel est le trait foncier de ces nations, la séparation de l’intérêt religieux et de l’intérêt mondain,... et la raison du dédoublement est dans leur esprit même, qui a perdu toute union, toute unité profonde » (523-524). D’un côté, les nations catholiques, la philosophie des lumières, la Révolution ; de l’autre, Luther et la religion protestante. Dans le monde catholique, on admet deux consciences ; on met d’un côté la piété, de l’autre le droit ; c’est sur ce principe abstrait et formel que reposent la notion d’égalité et l’esprit révolutionnaire, qui fait de l’État un simple agrégat de volontés atomiques dont chacune est un absolu. Luther conquiert la liberté spirituelle en affirmant que la destination de l’individu est en lui ; par l’église protestante est produite la réconciliation de la religion avec le droit ; il n’y a pas de conscience religieuse séparée du droit et opposée à lui.

La supériorité définitive du germanisme est donc une supériorité spirituelle : la race germanique possède les qualités naturelles qui lui permettent de recevoir la plus haute révélation de l’Esprit. Ce n’est pas la supériorité de la race comme telle qui est affirmée, mais seulement relativement à un moment déterminé, au moment final, de l’histoire du monde.

« Dieu doit être conçu comme l’esprit dans sa communauté » (*Encycl.,* p. 554) ; cette formule de dévotion

protestante indique le passage entre la théorie de l'esprit objectif (État), et celle de l'esprit absolu ; seul, pour Luther, qui adhère au Christ connaît Dieu, et le Verbe efficace de Dieu, le Christ prêché, ne se trouve que dans l'Église. Chez Hegel le groupement politique, encore extérieur, passe à ce groupement spirituel où, dans la communion de l'Église, ce qui vient du sujet individuel se fond avec ce qui part de l'esprit absolu. Le stade le p.778 plus élevé de l'Esprit, retourné à soi et chez soi, après s'être posé en lui-même comme esprit subjectif et s'être manifesté extérieurement dans l'État et dans l'histoire, c'est la Religion, entendue comme unité de la vie spirituelle intérieure. Dans cette notion de la religion, il s'agit moins d'atteindre Dieu que de consacrer l'homme : non seulement Dieu n'est pas indépendant de la communauté spirituelle, mais il n'existe comme tel, comme se connaissant soi-même que dans cette communauté. Les trois moments dans lesquels se développe l'Esprit absolu, l'Art, la religion révélée, la philosophie, appartiennent tous les trois (et non seulement le second) à la religion : et nous allons voir comment la théorie de l'Art et la théorie de la philosophie sont une interprétation religieuse (au sens que l'on vient de donner du mot), une traduction en termes spirituels de nos activités humaines.

Précisément parce qu'il en est ainsi, la théorie de l'Art ne saurait être qu'une philosophie de l'histoire de l'art, la théorie de la Religion qu'une philosophie de l'histoire des religions, enfin la théorie de la philosophie, qu'une philosophie de l'histoire de la philosophie : c'est l'activité spirituelle réelle et concrète à laquelle il faut donner le sens de ce qu'elle est véritablement ; il ne saurait être question, là pas plus qu'ailleurs, d'un idéal. inexistant, d'un devoir être impuissant. On peut généraliser, et Hegel le fait lui-même, la remarque qu'il fait à propos de la théorie de la religion : « Les religions déterminées sont des degrés déterminés de la conscience du savoir de l'Esprit ; elles sont

des conditions nécessaires pour la production de la religion véritable, pour la conscience véritable de l’Esprit. C’est pourquoi elles existent aussi historiquement… Dans la science véritable, dans une science de l’esprit, dont l’objet est l’homme, *l’évolution du concept d’un tel objet concret est aussi son histoire extérieure et a existé dans la réalité ».* Une histoire de l’esprit humain sous-tendue par une dialectique, telle est donc la théorie hégélienne de l’esprit absolu. L’esprit humain, c’est p.779 l’esprit universel lui-même : « L’homme est but par lui-même ; il a en lui une valeur infinie et il est destiné à l’éternité. Il a sa patrie dans un monde suprasensible, dans une intériorité infinie, qu’il n’atteint qu’en brisant avec l’existence et le vouloir naturel, et en travaillant à cette rupture. »

Ce travail d’intériorité, l’art, la religion révélée et la philosophie en marquent les étapes, l’art qui, dans l’œuvre extérieure et sensible, signe de l’Idée, laisse encore la nature étrangère à l’esprit ; la religion révélée, qui, par le dogme de la révélation du Père dans l’homme-Christ, réconcilie avec Dieu l’homme qui s’était détaché de l’Esprit ; la philosophie enfin qui exprime sous la forme de la pensée conceptuelle ce que la religion atteignait imparfaitement sous la forme de la représentation et « qui libère le contenu de la religion de la forme exclusive qu’il y avait » (§ 573).

Que l’histoire et la dialectique ne se soient pas unies, mais au contraire se soient gênées mutuellement dans la réalisation des sciences de l’esprit, c’est d’autant plus visible que ses mérites d’historien sont plus grands et la substance historique trop riche pour ne pas faire éclater les cadres dialectiques.

C’est ce que l’on voit d’abord dans la théorie de l’art. Cette théorie naît de la dualité qu’il y a entre le caractère matériel, fini, existant de l’œuvre d’art, et ce qu’elle

exprime, à savoir l'infini. Or, dans la solution de ce conflit, Hegel emploie visiblement deux dialectiques assez différentes, dont l'une repose sur une simple analyse idéologique, est de l'esthétique au sens ordinaire du mot, tandis que l'autre fait appel à l'histoire. La première montre comment la réalité extérieure de l'œuvre s'intériorise, d'abord parce qu'elle suggère des images et représentations subjectives qui se lient, par l'intermédiaire de l'imagination, à l'idée, ensuite parce que l'art, dans son imitation de la nature, évolue vers les formes qui manifestent de mieux en mieux l'esprit, jusqu'à la forme humaine ; enfin, comme la forme, par sa particularité, reste toujours extérieure à p.780 l'Universel, l'Art crée, pour exprimer Dieu, une multiplicité indéfinie de formes : c'est le polythéisme, au sort duquel est liée la sculpture antique. Une seconde dialectique cherche (d'ailleurs vainement) à définir un progrès des arts qui soit en même temps historique : art classique, art symbolique, art romantique, tels sont les trois moments. L'art classique, qui est avant tout la sculpture, voit immédiatement dans le fini le signe de l'infini, sans prendre conscience de l'opposition de l'individualité de l'œuvre avec l'être universel ; dans l'art symbolique, dont le type est l'architecture, le sentiment de l'inadéquation de la forme à l'idée amène à la recherche infinie d'une forme adéquate ; c'est l'art de la sublimité qui consiste à suggérer par la forme l'Idée qui est négation de la forme ; telle l'église gothique, si longuement analysée par Hegel, où, « la tendance à s'élever devant se manifester comme caractère principal, la hauteur des piliers dépasse la largeur de leur base dans une mesure que l'œil ne peut plus calculer ; ils montent à une hauteur telle que l'œil ne peut saisir immédiatement leur dimension totale. Il erre çà et là, et s'élance lui-même en haut, jusqu'à ce qu'il atteigne la courbure doucement oblique des arcs qui finissent par se rejoindre et, là, se repose ; de même que l'âme, dans sa

méditation inquiète et troublée, s'élève graduellement de la terre vers le ciel et ne trouve son repos qu'en Dieu ». Enfin, dans l'art romantique, Dieu ne se satisfait plus d'aucune forme extérieure, il trouve son expression seulement dans ce qui est spirituel ; tels sont les arts de la peinture, de la musique, où l'extériorité, le son ou la couleur, apparaissent tout à fait accidentels relativement à leur signification ; ce sont les arts intérieurs par excellence ; « la poésie parvient à spiritualiser à tel point son élément sensible, le son, que cet élément n'est plus qu'un signe dénué d'expression propre ».

L'œuvre d'art n'a sa vérité que dans la conscience du sujet qui la contemple ; elle est comme un personnage en quête d'auteur dont le sens attend une conscience qui le perçoive. La p.781 religion est au contraire un rapport de la conscience subjective à Dieu ou à l'Esprit, qui se réalise en cette conscience même pour laquelle il existe. « Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît lui-même ; or, sa connaissance de soi est en outre la conscience de soi qu'il a en l'homme, et la connaissance que l'homme a de Dieu se continue dans la connaissance qu'il a de lui-même en Dieu » (§ 564). Comme ces dieux primitifs qui mourraient sans les offrandes de leurs fidèles, on peut dire à la lettre que le Dieu de Hegel doit son existence à la religion ; la religion, c'est Dieu se manifestant à lui-même non plus par ses moments abstraits et séparés, mais se révélant tel qu'il est, c'est-à-dire comme esprit, esprit qui ne peut se révéler qu'à l'esprit.

Mais cette révélation ne s'opère que dans la religion absolue qui est le christianisme ; cette religion absolue est l'aboutissant d'une longue évolution où, à travers les religions historiques, qui en marquent les étapes nécessaires, on voit le concept perdre peu à peu sa fixité, son inadéquation à lui-même et arriver à la véritable conscience de soi. Dans la religion comme ailleurs, le concept ne peut se découvrir dans son idéalité que par la

négation de toutes les formes finies. Cette sorte d'évolution de Dieu qui suit l'histoire des religions est d'ailleurs celle de l'humanité elle-même : « Un Dieu mauvais, un Dieu naturel a pour corrélatif des hommes mauvais, naturels, sans liberté ; le concept pur de Dieu, le Dieu spirituel a pour corrélatif l'esprit libre... La représentation que l'homme a de Dieu correspond à celle qu'il a de lui-même, de sa liberté ».

Les premières religions sont les religions naturalistes, où la conscience ne connaît l'esprit qu'immergé dans la nature et non doué de liberté. C'est l'époque des religions orientales : d'abord la magie, à peine digne du nom de religion, où l'homme connaît seulement l'esprit comme force capable de modifier directement la nature ; puis la religion de la « substantialité », dont le type est, pour Hegel, le bouddhisme ; le caractère en est, avec la p.782 position d'un Dieu qui est une puissance absolue, la croyance au caractère accidentel, passager, irréel du sujet et de l'individu ; Dieu y est un être spirituel, mais qui, par l'absence de subjectivité, y a tous les caractères d'un être naturel ; puis vient « la religion de la subjectivité abstraite », religion de la lumière, religion de Zoroastre, dans laquelle le sujet cherche à s'affirmer dans son unité, le bien contre le mal, la lumière contre les ténèbres.

Les secondes religions sont celles de « l'individualité spirituelle », qui élèvent l'esprit au-dessus de la nature, qui lui subordonnent la nature comme le corps l'est à l'âme. Un premier type est la religion juive, celle d'un Dieu spirituel, vis-à-vis duquel toute nature est sans essence ni substance, une sorte de Dieu acosmique, qui a toute-puissance absolue : c'est la religion de la sublimité. A la religion juive s'oppose la religion grecque, marquée par le rôle positif de la nature ; elle y est organe et expression de l'esprit ; le corps est lui-même divin ; mais le corps fini exprime un esprit fini : c'est la religion de la beauté. Dans la religion

romaine, par contre, elle fait de nouveau de l'esprit le centre de la vie divine ; religion utilitaire, elle considère en effet la conscience humaine et ses intérêts comme la fin dont les êtres divins sont les moyens.

Vient enfin, au temps marqué, la religion absolue ou religion vraie, où l'esprit se dévoile : « c'est la religion manifeste (offenbare) et non seulement la religion révélée (geoffenbarte) » ; c'est la religion du Christ, celle où « la substance universelle, sortant de son abstraction, se réalise en une conscience de soi individuelle, fait entrer dans le cours du temps le fils de son éternité, et montre en lui le mal comme supprimé en soi ; mais en outre, cette existence immédiate et sensible de l'absolu concret s'éteint dans la douleur de la négativité, dans laquelle, comme sujet infini, il est devenu identique à lui-même ; cet absolu est devenu pour soi parce qu'il est le retour absolu, l'unité universelle de l'universel et de l'individuel, l'Idée de p.783 l'esprit comme éternel, et pourtant vivant et présent dans le monde » (*Enc.*, § 569).

Nous n'avons pu donner qu'un schème très sec de cette science des religions, où Hegel éprouve la valeur de ses idées en pénétrant dans les détails les plus concrets de formes religieuses, dont plusieurs commençaient alors à peine à être connues ; il ne faudrait pas trop la déprécier non seulement à cause de la riche matière historique mise en œuvre, mais surtout de l'effort qu'elle manifeste pour saisir les diverses formes de pensée religieuse dans leur originalité, au lieu de suivre les vagues méthodes comparatistes en honneur jusque-là ; il n'était pas inutile notamment de troubler la quiétude de ceux qui considéraient comme un dogme l'existence d'une continuité judéo-chrétienne au milieu des erreurs païennes ; la question des origines du christianisme allait se poser par là dans une atmosphère nouvelle.

On peut apprécier de la même manière l’histoire de la philosophie qui forme le cœur de la théorie hégélienne de la philosophie. Nous en avons indiqué le caractère dans l’introduction de cet ouvrage (tome I, p. 25), et ce que nous avons déjà dit nous montre assez comment son idéalisme absolu n’est que le christianisme tel qu’il le comprend, transposé du plan de la représentation dans celui de la pensée ; il y a donc une vraie philosophie comme il y a une vraie religion, et comme celle-ci contient en soi, supprimées, toutes les formes antérieures de la religion, celle-là n’a pu se produire aussi que par une suite de négations et d’oppositions, dont la série dialectique doit se retrouver dans la série des systèmes historiques.

Hegel a ainsi achevé imperturbablement la traduction de toute réalité en langage spéculatif ; l’esprit se sent « chez lui » partout ; rien ne se montre rebelle à cette spiritualité victorieuse. Mais le sommet de l’Esprit dans la doctrine hégélienne, c’est la culture humaine ; la religion même est considérée comme fait de culture ; elle est connaissance de Dieu par soi, et Dieu ne se p.784 connaît que dans et par cette culture. Le résultat le plus patent de sa philosophie, c’est de conférer le sceau divin à toutes les réalités de la nature et de l’histoire : la cité terrestre se transmue en une Cité de Dieu. L’antiquité et la Renaissance avaient connu un panthéisme naturaliste ; nous avons, avec Hegel, un panthéisme de la culture qui se rattache à la fois au mysticisme allemand qui voyait dans l’humanité une partie de la vie divine elle-même, et à la situation intellectuelle d’un temps qui a surtout cherché, dans les sciences morales naissantes, une définition concrète et complète de l’homme : ôtez le mysticisme, vous avez chez Hegel le culte de l’humanité de Comte. C’est cette direction moderne de la pensée que n’ont pas su comprendre les autres philosophes allemands d’inspiration mystique, et qui met parmi eux Hegel hors de pair.

Bibliographie



CHAPITRE X

DÉCOMPOSITION DE L'HÉGÉLIANISME

I. — L'HÉGÉLIANISME DE GAUCHE

@

p.786 Frédéric Engels trouve entre la méthode de Hegel et son système un contraste qui, après l'éclatant succès de la doctrine de 1830 à 1840, devait amener sa décomposition et la scission entre ses partisans : le système, c'est-à-dire l'ensemble des vérités absolues et invariables qu'il a cru atteindre en art, en politique, en religion, en philosophie : État bureaucratique prussien, art romantique, christianisme, idéalisme ; la méthode, c'est-à-dire la conviction que la philosophie n'est pas une collection de principes dogmatiques figés, mais le processus qui interdit à toute vérité de se concevoir comme absolue, à toute étape sociale d'être définitive. Le système est conservateur et la méthode révolutionnaire. D'où la division de la droite et de la gauche hégélienne : « Ceux qui s'attachaient particulièrement au système de Hegel pouvaient se croire autorisés à rester tant dans le domaine de la religion que dans celui de la philosophie des conservateurs ; ceux par contre qui voyaient l'essentiel de la philosophie de Hegel dans la méthode dialectique pouvaient, tant en fait de religion qu'en fait de philosophie, incliner vers l'opposition la plus extrême » [203]. Ces conséquences, Hegel, prévenu par les nécessités du système, ne les a pas tirées ; ce sont les jeunes hégéliens, le groupe qui forma l'opposition libérale en Prusse à partir de 1840, sous le règne p.787 réactionnaire

de Frédéric-Guillaume IV, qui s’en chargea. « Ils en tirent, écrit en 1841 un des leurs [204], les vraies conséquences que Hegel lui-même n’osait développer. C’est la conscience humaine qui engendre tout ce que l’on considère comme des vérités, et tandis que les vérités se développent, se combattent, s’unissent, la conscience reste le seul vrai principe. Toutes les vérités ne sont que des formes de l’esprit absolu ; elles n’ont rien de définitif ; l’esprit en engendre toujours de nouvelles ; le devenir est le seul principe de toute philosophie. Ainsi il n’y a rien de durable que l’action de l’esprit lui-même qui se manifestera sous des formes toujours nouvelles » ; conséquence nécessaire à moins d’admettre, comme le dit Nietzsche, que, « pour Hegel, le point culminant et final du processus universel coïncide avec sa propre existence à Berlin ».

La première application du principe se fait à la religion, où il était alors moins périlleux de discuter qu’en politique : on voit dans la religion chrétienne un produit de la conscience humaine ; c’est le trait commun des œuvres de David Strauss (*La vie de Jésus*, 1835), de Bruno Bauer (*Critique de l’histoire de l’Évangile de Jean et des Synoptiques,* 1840-1842), de L. Feuerbach (*L’essence du christianisme,* 1841) ; mais il ne s’agit pas, malgré la parenté de beaucoup de formules, d’un retour au XVIIIe siècle ; l’origine humaine n’est plus une manière de dénigrer la religion, mais un moyen de donner à l’homme conscience de sa propre richesse intérieure : « L’érudition et la philosophie, dit Feuerbach, ne sont pour moi que les moyens de détourner les trésors cachés dans le cœur de l’homme (*L’essence du christianisme,* tr. fr., 1864, p. XIX). C’est ce trait qui, malgré leur attitude souvent critique à l’égard de Hegel, les rattache pourtant étroitement à lui.

Le rythme de la pensée de Feuerbach dans l’*Essence du Christianisme* est tout hégélien ; il consiste à montrer

comment p.788 ce qui nous est en apparence extérieur nous est en réalité intérieur, comment le Dieu que les théologiens projettent hors de l'homme est en réalité l'homme lui-même : retour à soi, identité de la conscience de Dieu et de la conscience de soi, c'est bien là l'esprit hégélien. La religion provient d'un trait qui distingue profondément la conscience humaine de la conscience animale : la conscience de l'homme est double, il se sent comme individu et il se connaît comme espèce ; il se connaît comme tel dans la pensée qui est un langage intérieur, où l'homme, s'adressant à lui-même, est à la fois moi et toi ; il connaît donc l'infinité de son espèce, de son être véritable en contraste avec la limitation de son individu. Dieu n'est rien que l'ensemble des attributs infinis, sagesse, amour, vouloir qui appartiennent à l'espèce humaine. Vainement chercherait-on dans la religion quoi que ce soit qui ne se réfère à l'homme : nul attribut en Dieu qui ne soit spécifiquement humain ; bien plus, nul autre but dans la religion que l'homme lui-même ; car l'homme n'y songe qu'à son propre salut : « Il se fait le but, l'objet des pensées de Dieu. Le mystère de l'incarnation est le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme ; mais le mystère de Dieu n'est que le mystère de l'amour de l'homme pour lui-même » (*Ibid.,* p. 333). L'illusion théologique était d'ailleurs nécessaire : l'intériorité est toujours au bout du processus : « Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif ou humain ce que les premières contemplaient, adoraient comme divin » (p. 37). La doctrine de Feuerbach est pour lui l'expulsion définitive de toute idolâtrie. Une pareille doctrine exclut, exactement comme chez Comte, ce rapport direct de Dieu à la nature, qui avait été, au XVIII[e] siècle, la base d'un déisme inclinant à l'athéisme : « Pour trouver un Dieu dans la nature, dit sur ce point Feuerbach, il faut d'abord l'y mettre. Les preuves de l'existence de Dieu par les phénomènes naturels ne sont que

des preuves de l'ignorance et de l'arrogance avec lesquelles l'homme fait des limites p.789 de son intelligence les limites de la nature humaine » (p. 328). Ainsi est exclue toute échappatoire : Dieu n'est que pour l'homme et dans l'homme.

Feuerbach croit ainsi non pas détruire le christianisme, mais l'accomplir ; sa doctrine est, dans sa pensée, une traduction en clair d'un langage chiffré, traduction fidèle de la religion chrétienne, de la langue orientale et imagée de la fantaisie en bonne et intelligible langue moderne, rien qu'une traduction mot à mot,... une solution de l'énigme du christianisme » (p. VII). C'est dire, puisqu'une traduction garde l'esprit de son modèle, que Feuerbach prétend garder tout l'esprit du christianisme : et voilà bien l'ambiguïté d'une attitude qui sera celle de Renan, voulant retenir toute la spiritualité de la vie chrétienne sans ses affirmations dogmatiques. Cet athéisme religieux est le pendant de cette sorte de sensualisme idéaliste dans lequel Feuerbach confère à la sensation le pouvoir de s'unir immédiatement à l'intérieur des êtres : « Nous voyons non seulement les surfaces des miroirs et les spectres colorés, mais encore nous contemplons le regard de l'homme. Ainsi non seulement l'extérieur, mais encore l'intérieur ; non seulement la chair, mais encore l'esprit ; non seulement la chose, mais encore le moi sont l'objet du sens » [205]. Le sens ainsi compris fait échapper l'homme à l'isolement et à la limitation où le laissait l'idéalisme ; or, avec l'association commencent l'infinité et la liberté humaines, dont la religion est l'affirmation.

D. Strauss et B. Bauer sont plutôt historiens ; ils reprennent, sur les Évangiles, la critique de textes qui dans les siècles. précédents avait surtout porté sur la Bible ; leur esprit reste pourtant hégélien ; ils voient dans l'Évangile une invention mythique due à la première communauté

chrétienne ; Strauss en particulier trouve, dans les discours de Jésus, des contradictions qui tiennent à un conflit entre les chrétiens attachés p.790 au judaïsme et le paulinisme qui se sépare des usages juifs ; il voit dans les Évangiles l'histoire même des premières communautés chrétiennes, qui se reflète dans le mythe de Jésus. Les hégéliens s'intéressent donc au christianisme, en tant que phase de l'évolution de l'esprit, et cela est même vrai de F.-Chr. Baur, l'hégélien orthodoxe, qui cherche surtout dans son *Manuel de l'histoire des dogmes* (1847) à retracer le développement organique et continu de l'histoire des dogmes, en montrant dans le christianisme a une forme nouvelle et particulière de la conscience religieuse qui supprime en les réduisant à l'unité l'opposition du judaïsme et du paganisme ».

Mais le relativisme des jeunes hégéliens s'applique aussi à la politique. Ils virent d'abord dans l'État, et plus spécialement dans l'État prussien, plus libre que d'autres de toute tradition nationale, le soutien de l'esprit nouveau ; on voyait un hégélien, F. Köppen, écrire un livre admiratif sur Frédéric le Grand. La déception causée par le règne de Frédéric-Guillaume IV, ce « romantique sur le trône », qui déclarait « qu'il ne supporterait jamais qu'entre Dieu et sa personne s'insinue une feuille de papier écrite », qui exila et persécuta tous les libéraux, éloigna de l'État les hégéliens et les porta à s'affilier aux associations révolutionnaires tels que la Ligue des justes, qui était alors inspirée de l'esprit de Lamennais et des socialistes français. Lorenz von Stein en fit connaître les idées dans son *Socialisme et communisme de la France contemporaine* (1842) ; Moses Hess, un Juif de Bonn, avait dit, dès 1841, dans sa *Triarchie européenne,* que l'avenir était dans une union intime de la philosophie allemande et du socialisme français ; tel était aussi alors l'avis de Karl Marx et d'une manière générale, de bien des Jeunes Hégéliens qui, désorientés par la faillite de l'État prussien et ne voyant plus (comme B. Bauer) dans le

relativisme hégélien qu’une pure critique négative, trouvaient dans le communisme l’idée constructrice et positive qui leur manquait.

Pourtant, cette union ne persista pas et, dès 1845, elle se p.791 rompit aussi bien du côté hégélien que du côté communiste. Les hégéliens de marque, Arnold Ruge, les frères Bauer, Buhl, Eduard Meyer paraissent quelque peu effrayés, aussi timides dans l’action qu’audacieux dans la théorie, comme le leur reproche Moses Hess. De son côté, F. Engels, lié avec K. Marx depuis 1841, nous fait connaître qu’il entreprit avec lui, en 1845, un travail « destiné, dit-il, à montrer l’antagonisme de notre conception (communiste) avec la conception idéologique allemande, en fait à liquider notre ancienne conscience philosophique » : c’est l’objet de l’œuvre commune : *La Sainte Famille ou Critique de la Critique contre Bruno Bauer et consorts,* et de l’*Idéologie allemande.* « Les philosophes, écrit Marx, n’ont fait jusqu’ici qu’interpréter le monde de différentes manières. Il s’agit maintenant de le transformer ». Il ne peut y avoir de critique plus incisive et plus exacte des doctrines de Hegel et de Feuerbach ; elles sont, on l’a vu, à la lettre, des traductions qui laissent intacte une réalité qui est simple objet de vision. Ainsi, Feuerbach montre qu’il s’est opéré un dédoublement entre l’objet religieux, Dieu et l’homme, et sa doctrine consiste à supprimer ce dédoublement en ramenant Dieu à l’homme. « Il ne voit pas qu’après être venu à bout de ce travail, le principal reste encore à faire... Il faut comprendre cet antagonisme (entre la réalité divine apparente et sa base temporelle) pour pouvoir le supprimer. Par exemple, quand on aura compris que la famille céleste est le reflet de la famille terrestre, c’est cette dernière dont il faudra faire la critique théorique et qu’il faudra transformer rapidement ». On saisit ici à merveille le déclenchement de la dialectique hégélienne. Hegel a montré qu’il n’y avait aucun *Seinsollen,* aucun idéal indépendant capable de mener à l’action et de

la diriger ; Marx complète la pensée en disant qu'il n'y a donc aucun idéal capable d'interdire l'action, qui est dès lors libérée de toute servitude envers l'idée : « Tous les mystères qui égarent la théorie dans le scepticisme trouvent p.792 leur solution rationnelle dans l'activité pratique humaine et dans la compréhension de cette activité ».

Mais ces critiques visent plutôt l'attitude spéculative des hégéliens que le fond de leur philosophie : d'elle, il accepte la négation d'un idéal distinct du réel, ce qui, après 1848, assure la séparation du matérialisme socialiste et du socialisme idéologique français, mais il n'a pas un mot de critique pour l'idée centrale de la dialectique hégélienne, l'idée de l'antagonisme (de la négativité) comme condition de l'épanouissement du réel, qui est d'ailleurs, on l'a vu, l'idée fixe de la pensée allemande. C'est bien en effet autour de cette idée que Marx, penseur plus vigoureux qu'original [206], organise les éléments qu'il puise de tout côté chez les économistes ou sociologues anglais et français. Sans entrer dans des détails qui dépasseraient le cadre de cet ouvrage, rappelons comment Marx a ramené à un antagonisme unique, celui de la classe capitaliste ou possédante et du prolétariat ou classe des travailleurs, tout le moteur de l'histoire, comment cet antagonisme est tout à fait indépendant des volontés individuelles, de la conscience, et dû aux conditions de la production, comment la conscience ne peut et ne doit intervenir que pour accentuer cet antagonisme en le connaissant, comment le rôle du parti socialiste est de constituer la conscience de classe du prolétariat et de le transformer en un parti politique, capable d'atteindre la dictature et de préparer la dépossession de la classe capitaliste ; on reconnaît dans cette pensée l'empreinte profonde de la pensée hégélienne. Si Marx a admis si facilement cette étrange proposition que tous les rapports moraux, politiques, juridiques, intellectuels entre les hommes sont déterminés dans une société par le

régime de la production, c'est qu'il voyait, pour son hégélianisme, un allié dans une économie politique qui montrait les rapports « indépendants de la volonté, nécessaires, déterminés », p.793 que les hommes contractent entre eux dans la production sociale. Le socialisme est le passage de la société de l'existence en soi au savoir de soi, comme la philosophie hégélienne.

A quel point l'hégélianisme est alors devenu comme une atmosphère intellectuelle, on le voit dans le livre de Max Stirner, *L'unique et sa propriété* (1845). Son auteur, de son vrai nom Johann Caspar Schmidt, né à Bayreuth en 1806, fréquentait, depuis 1842, avec beaucoup de Jeunes-hégéliens, le groupe des *Freien* (Affranchis) de Berlin. Les *Freien,* c'est précisément le titre d'une importante section du livre (p. 117-182), où il étudie et critique le libéralisme politique, social et humain. De plus, l'ensemble du livre est partagé en deux parties qui s'opposent : *L'homme* et *Moi* ; la première dont fait partie la section sur les *Freien* vise sans cesse l'anthropologie de Feuerbach ; on voit combien le livre, critiqué d'ailleurs par Marx dès son apparition, tient aux discussions du temps.

Il attaque impitoyablement les Jeunes-hégéliens de son temps ; il est pourtant un accomplissement de l'hégélianisme. C'est ce que l'on voit surtout par son attitude envers B. Bauer : le criticisme du directeur de la *Litteraturzeitung* consistait à pousser à l'extrême la dialectique hégélienne, et, considérant comme réalité unique le « processus de pensée », à faire voir que toute affirmation quelconque en matière morale ou politique était fausse et devait disparaître et se dissoudre devant le progrès souverain de la pensée. Comme le dit ironiquement Stirner, c'est « le combat du possédé contre la possession » ; les « possédés », selon Stirner, ce sont ceux qui croient comme à des réalités, à Dieu, à l'État, au droit ; B. Bauer voit

parfaitement que « l'attitude religieuse existe non seulement envers Dieu, mais envers le droit, l'État, la Loi. Mais ces idées (Gedanken), il veut les dissoudre par la pensée (Denken), et alors je dis : « Une seule chose me sauve de la pensée, c'est l'absence de pensée ». Ainsi l'hégélianisme à son point extrême, après en être arrivé à la relativité de toute pensée, doit enfin passer p.794 dans son contraire ; Stirner l'avait déjà dit en style hégélien, dans un article de 1842, publié par K. Marx dans la *Rheinische Zeitung* (*Le principe factice de notre éducation,* ou *Humanisme et réalisme*) *:* « Il faut que la *Science* elle-même meure pour refleurir dans la mort comme *volonté.* La liberté de pensée, de croyance, de conscience retomberont dans le sein maternel de la terre pour qu'une liberté nouvelle, la liberté de la volonté, se nourrisse de ses plus nobles sucs » [207]. L'absence de pensée, c'est la volonté pure, l'immédiat, l'unique, tel qu'il est en dehors de toute comparaison : « Je ne me tiens pas pour quelque chose de particulier, mais pour quelque chose d'*unique.* J'ai certes de la *ressemblance* avec d'autres ; mais cela ne vaut que pour la réflexion ; en fait, je suis incomparable, unique. Ma chair n'est pas leur chair, mon esprit n'est pas leur esprit : si vous les placez dans les cadres généraux, chair, esprit, ce sont là des idées à vous qui n'ont rien à faire avec *ma* chair, *mon* esprit ». Devant ce nominalisme agressif s'évanouissent non seulement les vieilles croyances, mais ces nouveaux universaux que les modernes y avaient substitués depuis la Révolution : l'État, la Société, l'Humanité. Sur l'État se fonde le libéralisme politique du bourgeois ; la liberté en question est-elle un affranchissement ? Nullement, puisqu'elle est obéissance aux lois ; simplement l'individu y est en rapport direct avec la loi ; elle l'affranchit des personnes interposées, exactement comme le protestantisme a affranchi l'individu non pas des obligations envers Dieu,

mais des prêtres qui étaient entre Dieu et lui : c'est l'État qui est libre, et non moi ; « *sa* liberté est *mon* esclavage ».

Mais le libéralisme social du communisme n'est pas davantage un affranchissement : il supprime la propriété individuelle, fondement de l'esclavage du travailleur, pour le remplacer par la propriété collective ; la société, seule possédante, me donne p.795 tout, et m'impose en échange des obligations ; mais « que la société n'est pas un moi qui puisse prêter, donner, ou garantir, mais un instrument ou moyen dont nous pouvons tirer parti,... et que nous ne devons nul sacrifice à la société, les socialistes n'y pensent pas, parce que, comme les libéraux, ils sont prisonniers des principes religieux et cherchent une Société qui leur soit sacrée, comme autrefois l'État ; ... leur société est encore un fantôme, un « être suprême. Enfin, dans sa critique du « libéralisme humain », Stirner abat l'idole qu'avaient laissée Feuerbach et B. Bauer, l'Homme. Bauer, se séparant des socialistes, voyait dans la « masse » « le produit le plus significatif de la Révolution, la foule trompée que les illusions de la philosophie des lumières ont livrée à une mauvaise humeur sans limite » : aux idées libérales de 89, il oppose une doctrine de libération intérieure du moi ; il faut, selon lui, anéantir l'égoïsme de l'individu pour faire place à l'homme : ainsi Bauer réclame la séparation de l'Église et de l'État, parce que les intérêts religieux sont considérés comme égoïstes et touchent seulement l'homme privé. Mais en réalité, l'homme tel qu'il le conçoit est un idéal impossible à atteindre, et il reste pour l'individu « un au-delà sublime, un être suprême, un Dieu » qui ne mérite pas plus d'égards que celui qu'a rejeté l'athéisme de Bauer.

« Tous ces libéralismes ne sont que continuation du vieux mépris chrétien pour le Moi... La religion de l'Homme n'est que la dernière métamorphose de la religion chrétienne. Car le libéralisme est une religion puisqu'il sépare de moi mon

essence et l’élève au-dessus de moi, puisqu’il élève l’homme dans la même mesure qu’une autre religion fait son Dieu et ses idoles » : idée assez justifiée lorsqu’il entendait Guizot, dans une séance de la chambre des pairs, vouloir que l’Université jouât le rôle de direction spirituelle anciennement dévolue à l’Église.

L’idée toujours renaissante de la dialectique hégélienne, celle de l’antagonisme fécond et producteur, est poussée à bout par Stirner. « Notre faiblesse, écrit-il, ne consiste pas en p.796 ce que nous sommes en opposition avec d’autres, mais en ce que nous ne le sommes pas complètement, en ce que nous ne sommes pas séparés d’eux, nous cherchons une *communauté*, un *lien,* une seule foi, un seul Dieu, une seule idée, un seul chapeau pour tous... Mais l’opposition la dernière et la plus décisive, celle de l’unique contre les uniques, dépasse au fond ce qu’on appelle opposition... ; comme unique, tu n’as rien de commun avec un autre, donc rien non plus de séparé ou d’hostile ; tu ne cherches pas ton droit contre lui devant un *tiers*... L’opposition disparaît dans la parfaite *séparation* ou unicité ». Pousser l’antagonisme à un tel degré (il est conforme à l’esprit hégélien de l’accuser le plus possible), c’est le supprimer et le réduire à son contraire, la dissolution en Uniques.

A la société ou État qui annihile l’unicité du moi, Stirner oppose, comme Proudhon, l’association (Verein), qui est mon œuvre, ma création, un moyen d’accroître mon pouvoir par une entente avec les autres, union d’ailleurs complètement libre à laquelle je puis à volonté adhérer ou renoncer. Il semble que, pour lui, l’État ne soit qu’une association réalisée, figée, fixée et devenue indépendante de moi ; réintroduire plasticité et mobilité dans ces sociétés vieillies, telle paraît bien être l’intention foncière de Stirner.

Le socialisme et l’anarchisme apparaissent donc comme des corollaires de la doctrine de Hegel ; sans doute, ils n’en sont pas nés ; les Jeunes-Hégéliens sont nourris de la lecture des socialistes français, et Stirner cite souvent Proudhon ; mais ils prennent ici cet aspect si particulier de rigueur implacable, d’« objectivité », d’absence de sentimentalité qu’ils garderont après 1848. La Russie nous montre une évolution très semblable de l’hégélianisme, chez Alexandre Herzen (1812-1870). Dans ce pays aussi, la doctrine de Hegel, vers 1840, a envahi les universités ; là aussi, il y a une droite hégélienne, qui défend le tsarisme et l’orthodoxie byzantine, et une gauche hégélienne qui estime que « Hegel n’a pas atteint tous les résultats p.797 implicitement contenus dans ses principes » ; Herzen précise en 1842, après avoir lu la revue de Karl Marx, *Deutsch-französische Jahrbücher* : « La philosophie allemande sort des salles de cours dans la vie, devient sociale, révolutionnaire, prend chair et entreprend d’agir dans le monde des événements » [208]. Mais les Russes sentent vivement tout ce qu’il y a d’oppression possible dans l’universel de Hegel : « Cet universel, écrit Bêlidskij, l’ami de Herzen, est à l’égard du sujet (de l’individu concret) comme un Moloch, car après avoir fait un moment le beau en lui, il le rejette comme un pantalon usagé... Je hais l’universel comme le bourreau de la pauvre personne humaine » [209]. Ils inclinent tout naturellement vers le point de vue qui sera celui de Stirner ; ils tendent même vers le nihilisme, expression créée, semble-t-il, par Herzen, sous la suggestion de la critique de B. Bauer : mais en même temps, Herzen lie cette doctrine à l’idée de la mission de la Russie, et il reste slavophile à sa manière, qui n’est certes pas celle des slavophiles de droite, réactionnaires et partisans du retour au passé, mais qui est plutôt celle d’un Hegel russe ; sa philosophie de l’histoire consiste à « prolonger le schéma hégélien de l’histoire universelle par une troisième époque, dans laquelle le

monde slave, dirigé par la Russie, succédera au monde romano-germanique, lui-même héritier du monde antique » [210]. Or, le principe du slavisme, c'est justement le principe anarchique, le principe du *mir,* la communauté paysanne ; elle doit seulement, selon Herzen, se transformer à la moderne, selon les doctrines de Proudhon. L'anarchie nihiliste n'empêche donc nullement, elle commande même un panslavisme, de même nature que le pangermanisme hégélien, un culte de la sainte Russie comme dernière étape de l'histoire universelle, culte dont Herzen se plaît d'ailleurs à trouver l'expression chez l'hégélien B. Bauer : p.798 après avoir indiqué comment B. Bauer, comme Schopenhauer, mais par une voie différente, arrivait au nihilisme, il ajoute : « Il sera peut-être intéressant pour les Russes de savoir que Bauer les juge comme les instruments prédestinés pour réduire à néant tout ce qui existe. Cela est exposé dans son livre *Russland und das Germanenthum* » ; et rien n'est plus hégélien que la confiance qu'il témoigne au tsarisme, et surtout à Alexandre II pour opérer la révolution qui doit libérer la communauté paysanne.

Ajoutons que, en Russie comme en Allemagne, cet hégélianisme venait remplacer un romantisme schellingien qui avait dominé sans rival entre 1820 et 1830, et qui y avait abouti à un nationalisme de caractère mystique : « La philosophie allemande, écrivait Kirêevski en 1830, ne peut pousser chez nous de racines bien profondes. *Notre* philosophie doit émaner du développement de *notre* vie, répondre aux questions qui nous sont propres, aux intérêts dominants de notre existence particulière... L'intérêt pour la philosophie allemande, qui commence à se faire jour parmi nous, marque un pas important vers ce but » [211]. Le passage de l'influence de Schelling à celle de Hegel, c'est en gros, comme en Allemagne, celle du nationalisme à l'esprit révolutionnaire, mais à un esprit révolutionnaire qui, bien

différent de celui des droits de l'homme, cherche appui et réalité dans une tradition nationale.

II. — L'HÉGÉLIANISME ORTHODOXE

@

Les idées hégéliennes orthodoxes s'affirmèrent et se répandirent par plusieurs publications périodiques : *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1827-1847), les *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* d'A. Ruge (depuis 1838), les *Deutsche Jahrbücher* (1841-1843), les *Jahrbücher der* p.799 *Gegenwart* de Tübingen (1843-1848), les *Jahrbücher für spekulative Philosophie* rédigés par Noack (1846-1848). J. K. F. Rosenkranz (1805-1879), fut l'éditeur, le commentateur et l'apologiste de Hegel (cf. *Apologie Regels gegen Haym,* 1858). Parmi les hégéliens, on trouve vers cette époque plusieurs théologiens protestants, qui s'efforcent d'unir le christianisme à la spéculation hégélienne : Biedermann, par exemple (*Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum im Streit und Frieden*, 1845 ; *Christliche Dogmatik,* 1869) absorbe dans la philosophie tout ce qui, dans la religion, est connaissance et représentation.

Comme l'éclectisme français, l'école hégélienne a produit un très grand nombre de recherches sur l'histoire de la philosophie ; K. Prantl, l'historien de la logique (*Geschichte der Logik,* 4 vol., 1858-1870) a d'abord été hégélien ; il en est ainsi de J.-E. Erdmann (1805-1892), de K. Fischer, l'historien de la philosophie moderne (*Geschichte der neueren Philosophie,* 1854-1877) et, même à ses débuts d'Eduard Zeller, l'historien de la philosophie grecque ; mais

comme en France aussi, ces historiens inclinent vers la philologie pure.

L'esthéticien F.-T. Vischer (*Aesthetik oder Wissenschaft der Schönen,* 3 tomes en 5 volumes, 1846-1857), emploie la méthode dialectique de Hegel dans son explication des arts ; il reconstruit par exemple les divers « moments » de l'œuvre du peintre, le dessin, le clair obscur, la perspective, la couleur (§ 664-670) comme une série dialectique où s'engendre peu à peu l'apparence complète et totale de la forme visible : pourtant il donne beaucoup de place à l'observation et à l'induction.

Bibliographie



CHAPITRE XI

EN MARGE DES POSTKANTIENS.

DE GOETHE À SCHOPENHAUER

@

p.801 La métaphysique des postkantiens n'est pas toute la pensée allemande de 1800 à 1850. La sagesse de Goethe est foncièrement distincte de cette philosophie ; et Schopenhauer en est l'ardent adversaire.

I. — GOETHE



On a pourtant montré récemment [212] une profonde parenté d'esprit qu'il y avait entre Goethe et les philosophes postkantiens et particulièrement Hegel ; l'un et l'autre, ils se rattachent, par delà Kant, à Herder. L'un et l'autre, ils ont surmonté le romantisme de leur jeunesse ; ils sont hostiles au mysticisme, naturaliste ou chrétien, de Tieck et de Novalis ; ils ne voient pas dans l'art l'expression suprême de l'Esprit, et ils la cherchent dans une activité finie et déterminée (par exemple celle de Faust, dans le second Faust) plus que dans une contemplation vague. L'art supérieur est, pour eux, non pas la musique, mais la poésie, et la forme supérieure de la poésie est la tragédie grecque, synthèse du lyrisme et de l'épopée. L'un et l'autre, aussi, ils sont en méfiance contre les deux grands mouvements du XVIIIe siècle, la physique mathématique et les idées

révolutionnaires. Ce que Goethe demande à l’expérience, ce n’est pas, comme les Newtoniens, la p.802 confirmation d’une loi, mais la révélation de la continuité de la nature ; il parle avec mépris de cette méthode « où nous prétendons démontrer une thèse que nous posons au moyen d’*expériences* isolées, qui nous servent en quelque sorte d’*arguments* », ce qui vise bien la méthode de démonstration de la loi d’attraction ; il cherche au contraire ce qu’il appelle « l’observation d’ordre supérieur », c’est-à-dire celle qui comprend, comme cas particuliers, un grand nombre d’observations, rangées en série, de manière qu’elles nous fassent saisir la suite des nuances d’une même réalité : c’est le principe des expériences qu’il a entreprises pour sa fameuse théorie des couleurs.

Malgré cette affinité, Goethe resta toujours loin des philosophes. « Pour la philosophie proprement dite, écrit-il en 1820, je n’avais pas d’organe... La *Critique de la Raison pure* était parue depuis longtemps, mais restait hors des limites de mon horizon intellectuel » ; le grand problème philosophique, celui de l’objectivité de la connaissance n’en est pas un pour lui. « Car, dit-il, chez moi la pensée ne se sépare pas des objets ; les éléments des objets, les intuitions entrent dans la pensée et sont pénétrés par elle de la manière la plus intime, si bien que mon intuition est une pensée et ma pensée une intuition. » C’est que Goethe cherche non pas une philosophie, mais, comme on l’a dit souvent, une sagesse, « sagesse expérimentale », comme le dit M. Berthelot (*Revue de Métaphysique*, 1928, p. 12), qui abandonne d’abord l’homme à ses instincts, laisse ses tendances s’épanouir dans tous les sens possibles, jusqu’à ce que la réflexion vienne prescrire et justifier une activité précise et limitée. L’on ne peut prétendre donner ici une idée, même faible, de la structure de cette sagesse et de sa prodigieuse influence.

II. — KRAUSE

@

K.-Chr.-F. Krause (1781-1832) qui fut, à Iéna, l'auditeur de Fichte et de Schelling, reste en contraste singulier avec ses p.803 maîtres par sa vie comme par ses idées : il ne réussit à se fixer ni à Iéna, ni à Berlin, ni à Dresde : professeur à Göttingen, il fut impliqué dans un complot révolutionnaire, et il dut quitter l'Université ; en 1831, il chercha à entrer à l'Université de Munich et il trouve devant lui l'irréductible opposition de Schelling ; il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages dont beaucoup sont posthumes ; le principal est *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* (1829, 3e éd. 1911 ; cf. une traduction de L. Buys*, Le système de la philosophie,* Leipzig, 1892-1895).

Les sentiments profonds de Krause l'opposent vivement à Hegel et même à Schelling ; en gros il a, de l'importance et de la valeur de la destinée individuelle et de la personne, un sens qui manque profondément à ces deux philosophes : chez lui aucun de ces « universels concrets » qui, comme l'État, oppriment et annihilent toute destinée individuelle comme telle.

L'image qui pénètre tout le système est celle du monde comme une société d'êtres (Vereinwesen) en action réciproque, dont l'unité est assurée par l'existence d'un terme supérieur ; ce terme c'est, en chacun, pour la diversité de ses états de conscience, le Moi ; c'est, pour l'ensemble des êtres, Dieu : image dont on voit de suite la coloration leibnizienne. C'est ce rapport spécial de l'unité à la diversité qui constitue le *panenthéisme* de Krause : le monde n'existe comme tel que grâce à cette tendance infinie vers le Bien, à

cette activité ou force infinie, à cette volonté sainte qui est Dieu lui-même ; Dieu ne vit qu'en union avec les êtres finis ; c'est pourquoi l'humanité raisonnable, dans laquelle se réalise le mieux cette union, est au sommet du réel.

La partie la plus vivante de l'œuvre de Krause est précisément sa théorie de la société humaine, qui est comme la fleur de sa métaphysique. Krause n'est ni individualiste comme Fichte, ni étatiste comme Hegel : le droit se réfère pour lui à une collectivité déterminée, et il se définit l'ensemble des conditions qui p.804 rendent possible l'atteinte des buts de cette collectivité : dans sa plus grande généralité, il est donc le droit de Dieu, ou « la totalité de toutes les conditions extérieures et intérieures pour réaliser la vie raisonnable, dans la mesure où ces conditions peuvent être produites par l'activité libre » [213] ; par là Krause ne distingue guère le droit de la morale ; mais il le soustrait complètement à l'arbitraire individuel.

Reste à voir en quoi consistent ces associations ou unions : l'humanité tout entière est constituée, en quelque sorte, par une pyramide d'associations dont chacune a sa vie juridique autonome, et qui sont corrélatives entre elles ; il y a des associations à but universel, telles que l'amitié, la famille, la commune, la nation ; d'autres ont des buts définis, comme l'Église, les corps de métier, les associations scientifiques ; l'État n'est qu'une de ces associations à but limité, celle qui est destinée à réaliser le droit ; il n'est nullement le tout, ni même le centre de la vie sociale ; il correspond à cette association à but universel qu'est la nation. La Société dans sa totalité est faite de la fédération de ces associations ; la fédération n'est pas hiérarchiquement supérieure aux associations qu'elle intègre et laisse intacte l'autonomie de chacune d'entre elles ; elle en est seulement comme l'esprit commun : c'est de cette manière que, sans créer une autorité supérieure, les

fédérations doivent elles-mêmes se fédérer pour aboutir à la fédération globale de l'Humanité (Menschheitsbund).

Il est facile de voir la parenté de l'esprit krausien avec l'anarchie de Proudhon, qui n'a pas été sans subir son influence. Mais Krause a eu beaucoup d'élèves ; depuis 1836 jusqu'à nos jours, depuis ses disciples immédiats, von Leonhardi, Ahrens, l'on n'a cessé de publier des œuvres posthumes dont le fond n'est pas encore épuisé. Ahrens introduit en Belgique la philosophie de Krause, dont Tiberghien (1819-1901) fut le principal p.805 représentant (*Théorie de l'Infini*, Bruxelles, 1846 ; *Les Commandements de l'Humanité,* 1872) ; J. de Boeck, élève de Tiberghien publie en 1910 sa *Théorie de la détermination sur la base du panenthéisme de Krause.*

III. — SCHLEIERMACHER

@

F.-E.-D. Schleiermacher (1768-1834) est plutôt un prédicateur qu'un philosophe ; en 1797, étant à Berlin, il se lia avec F. Schlegel et le groupe romantique ; il professa la théologie en plusieurs universités et en dernier lieu à celle de Berlin. Sa doctrine est contenue dans les *Reden über die Religion* (1799) et dans les *Monologen* (1800).

En quelque mesure, cette doctrine religieuse se rattache à celle de Jacobi ou à la théorie des postulats de Kant ; elle ne veut pas que des dogmes imposés dominent la vie religieuse ; c'est la vie religieuse elle-même, telle que nous la connaissons par le sentiment intérieur direct ou par le témoignage des autres, qui implique comme sa condition la position d'un dogme ; la dogmatique chrétienne sera ainsi

faite du minimum de croyances indispensables à la vie chrétienne. Or, la vie religieuse consiste en deux sentiments connexes : le sentiment de nous élever d'une « conscience inférieure » à une « conscience supérieure », et le sentiment qu'une pareille élévation ne peut venir de nous-mêmes ; cette plénitude et cette déficience conjuguées nous force à croire que ce changement intime est produit par l'influence permanente d'une personne qui, ayant atteint une fois pour toutes le niveau supérieur de la conscience et ne le quittant plus, peut nous servir de modèle. Notre aspiration va ainsi au-devant de la personne historique du Christ et de son influence transmise à l'Église ; et il s'agit plus précisément du Christ de l'Évangile de saint Jean ; « le fils qui ne fait rien de lui-même, mais ce qu'il voit faire à son père », celui qui dit : « Quiconque me voit, voit mon père » ; ou : « Ce qui est mien p.806 est tien, et ce qui est tien est mien. » Le point de vue propre de Schleiermacher, qui, cette fois, le distingue de Jacobi, c'est donc la conviction de l'identité entre notre exigence intérieure et une donnée historique et objective. Mais par là toute la vie religieuse se trouvera dépendante des travaux de la critique historique : situation d'autant plus périlleuse pour Schleiermacher que, abandonnant complètement aux coups de la critique la Bible et les trois Évangiles synoptiques, il en excepte uniquement l'Évangile de saint Jean, dont l'authenticité était pourtant déjà à cette époque considérée comme particulièrement douteuse.

Cette position de la question a une grande importance dans l'histoire des idées ; elle tendait à donner le premier rôle, même dans l'édifice de la vie religieuse intérieure, à la critique historique, et préparait leur sens aux travaux de Strauss et de Renan.

Il s'ensuit aussi cette conséquence assez étrange que la christologie de Schleiermacher est très distincte de sa théologie : ce dont il a besoin, c'est de la personnalité du

Christ ; peu lui importe au contraire que l'être suprême dont nous nous sentons dépendants par son intermédiaire, soit ou non un être personnel. Aussi, d'une manière conforme à la doctrine de Schelling et de Hegel, il pense qu'on ne saurait séparer Dieu du monde que d'une manière abstraite, et que Dieu et le monde ne sont que « deux valeurs pour une même chose » ; Dieu en effet est l'unité qui dépasse toutes les unités, l'unité sans pluralité, et le monde est la totalité des oppositions, la pluralité sans unité ; or, l'on ne peut séparer ces deux moments ; Dieu sans le monde reste une image vide, et son unité ne peut se remplir et s'enrichir que des forces naturelles et des lois morales. La religion de Schleiermacher est une religion sans Dieu personnel ; le sentiment intérieur qui en est le fond, n'exige rien de pareil : la religion, c'est, selon lui, le sentiment d'absolue dépendance, et nous nommons Dieu l'être dont nous dépendons p.807 ainsi ; ce Dieu sera, selon les religions, multiple ou un, naturel ou surnaturel, personnel ou non.

IV. — GUILLAUME DE HUMBOLDT

@

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), est un de ceux qui ne se laissèrent pas séduire par la dialectique des postkantiens ; il a un idéal de culture humaine qui le rapproche de Schiller et de Gœthe ; chargé en 1810 d'organiser l'instruction publique en Prusse, il développe dans les gymnases (comme on le faisait dans les lycées français de la même époque) l'enseignement des humanités : l'homme c'est pour lui l'homme universel, sensible à tous les aspects de la civilisation ; il est le prototype de ces philologues allemands qui, comme Renan

plus tard, ont vu dans la philologie une culture complète en elle-même.

Il se posait, comme Hegel et tous les romantiques, des problèmes d'évolution ; mais il ne pensait pas les résoudre par une formule universelle capable de rendre compte de tous les détails concrets ; il admet, à l'intérieur de l'évolution, l'insertion de ces réalités inattendues, imprévisibles et vraiment efficaces, que sont les individus. La théorie de l'individualité en histoire constitue la véritable originalité de Humboldt, bien qu'on puisse la rapprocher, à plusieurs égards, des idées romantiques sur le génie.

C'est surtout dans ses études sur le langage auxquelles il se consacra presque exclusivement à partir de 1828 que ressortent ces thèses. Il y a un progrès graduel, mais « qui est croisé par l'action de forces neuves et incalculables » ; le langage n'est donc pas une invention des peuples ; « il possède une activité spontanée, d'ailleurs inexplicable en son essence ; il n'est pas un produit de l'activité, mais une émanation involontaire de l'esprit ; il n'est pas une œuvre des nations, mais un don qui leur est échu par leur structure interne ; elles s'en servent sans savoir comment elles l'ont fait ».. Le langage est donné tout entier p.808 à la fois, et non fabriqué par parties ; la diversité des langages vient des obstacles ou des appuis que la force universelle du langage trouve dans la force spirituelle inhérente à chacun des peuples : force cachée et mystérieuse, qui ne fait pas partie de la chaîne, manifeste à la raison, des causes et des effets. C'est peut-être Hegel qu'il vise, lorsqu'il recommande de ne pas substituer nos idées, qui prétendent tout expliquer, aux faits tels qu'ils se donnent ; le mot *inexplicable* revient souvent chez lui : « Tout devenir dans la nature, mais surtout le devenir organique et vital se soustraient à notre observation ; si exactement que nous puissions rechercher les états qui le préparent, il y a toujours entre lui et le

dernier d'entre eux la lacune qui sépare le quelque chose du rien ; et il en est de même dans la disparition ; il n'y a de compréhension pour l'homme que dans l'intermédiaire ». On voit donc naître chez Humboldt l'idée d'une sorte d'évolution créatrice (bien qu'il ne prononce pas le mot) que ne peut pénétrer le seul concept [214].

V. — HERBART

@

J.-F. Herbart (1776-1841) fut professeur à l'Université de Göttingen en 1805, puis à celle de Königsberg jusqu'en 1833 ; de la visite qu'il fit à Pestalozzi pendant qu'il était précepteur en Suisse, de 1797 à 1800, date son goût pour la pédagogie.

Il est difficile de trouver un esprit plus éloigné par ses goûts naturels des métaphysiques alors régnantes : il voit, dans les doctrines de Kant, Schelling et Fichte, un simple épisode qui aboutit à l'échec de l'idéalisme (*Sämmtliche Werke,* III*,* 341) ; l'histoire de la philosophie, bien moins encore que toute autre histoire, admet la nécessité ; elle dépend, dans son retard ou son avance, d'événements que la science ne peut ni produire ni dominer.

p.809 La doctrine de Herbart est une doctrine d'entendement (Verstand) ; « le temps approche, écrit-il (IV, 7), où l'on ne pourra se « soustraire à la condition fondamentale du *Verstehen,* qui est la reconnaissance des contradictions données dans les formes de l'expérience » : c'est le point de départ de Herbart : les données de l'expérience sont contradictoires : donc elles ne sont pas la réalité ; et toute la philosophie consiste à rechercher les

réalités véritables auxquelles conduisent ces apparences, lorsqu'on les a purgées de contradiction. Herbart compare lui-même sa manière de penser à celle qui a conduit la philosophie grecque d'Héraclite à Leucippe ; le premier proclame la contradiction interne du changement, le second arrive à une atomistique, une théorie du réel pure de toute contradiction ; de même Locke, saisissant la contradiction entre l'unité de la substance et la diversité des qualités indépendantes qui lui appartiennent, résout les choses en un agrégat de caractères qui ne sont que des représentations (III, 394).

La philosophie commence donc par un scepticisme qui concerne en particulier les concepts fondamentaux : chaque chose doit être une et l'on n'en perçoit qu'une multiplicité de qualités ; on affirme des liens de cause à effet entre les événements, et l'on ne perçoit qu'une succession ; on affirme l'unité du moi et l'on ne saisit qu'une multiplicité de représentations ; la contradiction herbartienne est donc entre ce qui est donné et ce qui est pensé comme réel.

La méthodologie enseigne l'invention d'un procédé strict pour passer du donné au réel, comme d'un principe à sa conséquence. D'une manière générale, ce procédé consiste à substituer à l'unité multiple (ou multiplicité une), qui est la donnée contradictoire, une collection ou ensemble de termes, dont chacun est un être simple, qui agit de façon à se conserver lui-même ; c'est la coexistence de ces êtres simples, qui engendre l'apparence d'une unité multiple. Ainsi, au concept de propriétés inhérentes à une substance, concept contradictoire, p.810 Herbart substitue le concept de rapport accidentel d'un être simple avec d'autres êtres simples, dont la coexistence avec le premier n'a rien de nécessaire et qui font, de toutes les prétendues propriétés, des accidents. Ainsi encore s'explique le moi avec la multiplicité de ses représentations ; si ces représentations,

comme le dit Fichte, étaient inhérentes au moi, en vertu d’une limite qui lui serait propre, le moi serait une unité multiple ; en réalité, le sujet est un être simple ; la série des actes par lesquels il pose des objets, est une série d’actes de conservation de lui-même contre les efforts des autres êtres pour le détruire ; ils sont donc nés de rapports accidentels avec d’autres êtres.

Ce procédé constitue la « méthode des rapports » que Herbart oppose à l’esprit de la philosophie régnante : si on sait que les nombres, les changements, le devenir des propriétés nouvelles ont leur fondement dans des rapports, on cessera de prendre les idées ou les nombres pour des absolus et pour des principes des choses ; c’est ce que font tous ceux qui, après Platon, imaginent un monde intelligible ou monde du possible, et qui définissent l’existence comme un complément de la possibilité ; sur ce dernier point, Kant, de l’avis de Herbart, est le premier à avoir vu juste, en déclarant que l’existence ne pouvait, en aucun cas, se déduire de l’essence, et ne pouvait être qu’une position absolue.

De cette méthode suit la représentation de l’univers : une collection d’êtres parfaitement simples, n’ayant en eux aucune diversité ni même aucun principe de diversité ; entre ces êtres, aucune causalité transitive, car chacun d’eux demeure ce qu’il est ; en eux, nulle causalité immanente, car l’acte par lequel un être se conserve lui-même est provoqué en lui par un autre être, et il n’y a pas en lui de tendances, puisque la qualité d’un être simple n’implique ni besoin ni privation ; reste que chaque être ayant une qualité déterminée, la causalité soit ramenée à une connexion de qualités opposées s’efforçant de se p.811
détruire et donnant lieu à des actes d’autoconservation.

La continuité n’appartient donc pas au réel, fait d’êtres simples, mais aux formes imaginaires de l’espace et du temps ; l’espace et le temps ne sont pas des données, et la grosse erreur de Kant (d’où vient son idéalisme), c’est d’avoir pris les continus pour une loi des objets d’expérience (III, 417). La « synéchologie » explique comment, bien que l’« espace intelligible » soit fait des lieux des êtres simples juxtaposés, peut naître pourtant l’idée de l’espace continu.

La psychologie n’est qu’une application de la métaphysique de Herbart ; il est, bien entendu, l’adversaire irréductible de la théorie des facultés, de cette multiplicité de causes immanentes dans un être simple : il n’y a en lui que des représentations qui sont pour la psychologie comme les « fibres » avec lesquelles le physiologiste construit le corps. Ces représentations, quand elles sont de même nature, s’opposent mutuellement, et elles tendent à s’entre-détruire (par exemple le doux et l’amer, le rouge et le bleu) ; une représentation, si elle rencontre l’opposition d’une autre plus puissante, s’obscurcit graduellement et devient de moins en moins consciente, jusqu’à ce que, complètement refoulée, elle soit transformée en pure et simple tendance ; elle existe toujours et ne peut pas périr, mais elle est alors au-dessous du seuil de la conscience : la psychologie herbartienne est une recherche des lois mathématiques de ce conflit dynamique des représentations. Il montre comment ce conflit a comme résultat la fusion (Verschmelzung) des représentations homogènes et leur reproduction. Les phénomènes affectifs ne sont pas d’une espèce à part., mais ils naissent de ce conflit de représentations ; la douleur, par exemple, vient de ce qu’une représentation (par exemple celle d’un ami perdu) est à la fois attirée (par exemple par la représentation des lieux où nous l’avons rencontrée) et refoulée (par la représentation de sa mort).

Herbart a donc en somme maintenu un réalisme précritique : la réalité même ne nous est pas donnée immédiatement, et nous n’en connaissons par l’intermédiaire des phénomènes, que certains caractères généraux ; il est démontré que « nous vivons au sein des relations et n’avons d’ailleurs pas besoin d’autre chose » (II, 319).

L’école herbartienne a eu de nombreux partisans dans la seconde moitié du siècle, après la chute des grandes métaphysiques ; citons, par exemple, l’historien de la philosophie Bonitz (1814-1888), le psychologue Drobisch (1802-1896), Hartenstein (1808-1898), l’éditeur de Herbart, Lazarus et Steinthal qui fondèrent en 1859 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie.*

VI. — FRIES

@

J.-F. Fries (1773-1843) fut professeur à Heidelberg (1805), puis à Iéna (1816). Le sens dans lequel il a infléchi le Kantisme (*Neue Kritik der Vernunft,* 1807), se trouve être assez analogue à la direction qu’a prise en France l’éclectisme de Cousin : prouver les principes, pour Kant, c’est montrer qu’ils rendent possible l’objet d’expérience ; pour Fries, c’est les atteindre en nous par la réflexion intérieure : « Le savoir philosophique est caché dans le savoir commun, et l’art philosophique consiste à l’en extraire ; toute philosophie est une observation intérieure de nous-mêmes ». Il y a trois facultés fondamentales : la connaissance, le cœur (Gemüt) et l’activité qui ont respectivement pour fin le vrai, le beau et le bien. L’entendement (Verstand) n’est pas une faculté spéciale,

mais un certain degré du développement des trois facultés fondamentales, le degré où se découvrent à la réflexion les connaissances rationnelles.

Fries se trouve ainsi hostile à toutes les philosophies constructives de son époque ; il en reste à la mécanique newtonienne et refuse même d'admettre les considérations de la *Critique du Jugement* sur la finalité organique ; en politique, c'est un libéral, et il est suspendu de sa chaire d'Iéna en 1819 par le p.813 gouvernement prussien ; il va jusqu'à écrire : « Notre droit est un droit du poing des riches » ; sa philosophie de l'histoire nie également tout but et toute finalité dans le développement de l'humanité, où seules, la force et l'habileté remportent la victoire.

Fries a trouvé, jusqu'à l'époque la plus récente, des continuateurs dont les *Abhandlungen der Fries'schen Schule* exposent les idées. Après E.-F. Apelt (1815-1851), nous voyons de nos jours H. Cornelius fonder la philosophie sur la psychologie (*Einleitung in die Philosophie,* 1903) ; L. Nelson (*Die Unmöglichkeit der Erkenntnisstheorie, Abhandlung.,* vol. III) développe cette idée suggérée par Fries que la connaissance est non pas un problème, mais un fait que, seule, peut connaître l'observation intérieure.

Les métaphysiciens postkantiens trouvent en Allemagne bien d'autres contradicteurs encore. B. Bolzano (1781-1848), connu surtout comme mathématicien et comme logicien, a entendu séparer entièrement la réalité logique de tout processus psychologique ; il considère les vérités, les représentations, les propositions comme des réalités existant en soi, indépendamment de l'esprit qui les pense (*Wissenschaftslehre,* 4 vol. 1837).

Des philosophes comme E. Beneke (1798-1854), sont en contact avec les idées de la philosophie anglaise,

notamment celles de Shaftesbury et de Th. Brown.

VII. — SCHOPENHAUER

@

Arthur Schopenhauer est né à Dantzig en 1788, d'une famille de la bourgeoisie libérale ; après sa thèse de doctorat (*La quadruple racine du principe de raison suffisante,* 1813, 2e éd. 1847), il se consacre, après Goethe, à la théorie des couleurs (*Ueber das Sehen und die Farben,* 1815) ; en 1818 paraît le *Monde comme volonté et représentation*, qui n'eut aucun succès, pas plus p.814 que l'enseignement qu'il donna comme privat-docent à Berlin en 1820. Il mène, à partir de ce moment, la vie indépendante d'un célibataire aisé, assez oisive jusqu'en 1833 ; de 1833 à 1860, date de sa mort, il se retire à Francfort, où il écrit ses principaux traités : *La volonté dans la nature* (*Ueber das Willen in der Natur,* 1836), *Les deux problèmes fondamentaux de l'Éthique* (*Die beide Grundprobleme der Ethik,* 1841), les *Parerga und Paralipomena* (1851).

Les grands systèmes du début du XIXe siècle étaient destinés à un prompt écroulement ; à l'époque même où ils se dressaient, il y avait bien des forces hostiles qui maintenaient les traditions du XVIIIe siècle, la vision sèche, réaliste, analytique de l'homme et de la nature contre le boursouflement des romantiques. Ceux qui les incarnent n'ont pas connu le succès immédiat : Stendhal écrit sciemment pour le lecteur de 1880 ; Schopenhauer dit aussi : « Je ne puis faire que mes idées paraissent à mes contemporains plus que du verbiage ; ce qui me console, c'est que je ne suis pas l'homme de mon temps... Si ce siècle ne me comprend pas, il y en a beaucoup ensuite ; tempo è

galant-uomo ! » [215] Son esprit voltairien lui fait repousser avec dégoût cette philosophie chrétienne ou philosophie de la religion, ce monstre, ce « centaure » (IV, 169), qui domine la mode intellectuelle d'alors ; son désir de traduire immédiatement les formules en intuitions claires à tous lui donnent répugnance pour les grands systèmes qui ont précisément la prétention inverse, celle de traduire le donné immédiat, la réalité naturelle, morale ou sociale, en un langage spéculatif, plein d'arrière-plans et d'obscurité ; dès les premières lignes de la première édition du *Monde*, Schopenhauer marque le contraste : « Un *système de pensées* doit toujours avoir une liaison architectonique, telle qu'une partie supporte l'autre, mais non inversement ; le fondement y supporte le reste sans être porté par lui, p.815 et le sommet est porté sans plus rien porter. Au contraire, une *pensée unique,* si vaste qu'elle soit, doit conserver la plus parfaite unité ; si, pour la communiquer, on peut la diviser en parties, la liaison de ces parties doit être organique, c'est-à-dire telle que chacune tienne le tout autant qu'elle est tenue par lui, qu'aucune ne soit la première et aucune la dernière, que, par chacune, le tout devienne plus distinct, mais que la plus petite d'entre elles ne puisse être pleinement comprise sans que le tout ne soit d'abord compris. » Ce n'est pas encore le style âpre et moqueur dont Schopenhauer usera contre « les philosophes d'université », lorsqu'il aura perdu tout espoir d'accès dans les milieux intellectuels de son temps ; mais c'est déjà tout ce qui l'oppose à eux ; le systématique est l'homme qui a le talent un peu puéril de faire attendre sans fin la fin, en la reculant toujours, comme le romancier de la même époque qui interpose sans cesse de nouveaux épisodes, et laisse de l'inachevé pour aiguillonner le désir ; l'homme « d'une unique pensée » est celui que toute observation, toute réflexion ramène à son idée comme à un centre fixe ; rien de plus varié, de plus hétérogène, de plus disparate que les

thèmes de Schopenhauer ; l'art, le style, les femmes, le jeu, la seconde vue, la télépathie, la musique, tout lui est bon, parce qu'il est sûr, en creusant chacun de ces sujets, de retrouver « l'unique pensée ». Chez lui, dit-on, le raisonnement est un peu court ; et en effet d'où que l'on parte, on a l'impression d'être conduit presque immédiatement au centre de la doctrine ; tout, le moindre fait divers comme l'idée la plus abstraite, lui est suggestion et révélation.

Quelle est cette idée unique ? La doctrine de Schopenhauer est comme une vaste évocation magique ; la magie domine les esprits de la terre et les rend inoffensifs en les évoquant ; jusque-là ils sont des puissances d'autant plus obscures et nocives qu'ils sont plus cachés. De même, par la philosophie, l'essence du monde, l'*x* qui le soutient, « se dévoile comme p.816 volonté, — à comparer à Méphistophélès (cf. Gœthe, Faust, sc. III) qui, ensuite de savantes attaques, provient du chien, colossalement agrandi, dont il était l'essence » ; une fois dévoilée, cette volonté qui, jusque-là, était la cause de souffrances sans cesse renaissantes, deviendra inoffensive.

La philosophie schopenhauerienne est l'ensemble de ces « attaques savantes » : la première attaque est l'idéalisme kantien ; il prouve que le monde, tel que nous le connaissons, n'est que notre représentation et n'a pas de réalité en soi : il n'est qu'un « rêve de notre cerveau », un rêve, il est vrai, bien lié mais qui n'a pas plus de réalité substantielle que ceux du sommeil. La liaison qui distingue la veille du sommeil dérive de la nature de notre intellect ; il enchaîne les impressions sensibles selon la loi de causalité, les concepts selon les lois logiques de l'entendement, les parties de l'intuition selon l'ordre de l'espace et du temps, enfin les actes volontaires selon les lois de la motivation ; telle est la « quadruple racine du principe de la raison

suffisante » qui trouve une raison aux quatre ordres distincts de représentations, au devenir sensible, au jugement, à l'être comme objet d'intuition et à la volonté. Ce qu'on appelle la matière n'est que la causalité pure, la loi de l'entendement qui nous oblige à lier nos représentations. Ce phénoménisme est donc en un sens plus radical que celui de Kant, puisqu'il ne distingue plus la sensibilité de l'entendement, le donné du construit, et considère les catégories non comme des concepts d'objets en général, mais comme la structure interne de l'entendement.

Deuxième attaque : l'idéalisme kantien ne nous permet pas d'être dupe de ce monde ; mais il nous conduit à nous demander « si ce monde n'est rien de plus que représentation ; auquel cas il devrait passer devant nous comme un songe sans substance, ou un fantôme aérien, indigne de valeur ; ou bien s'il n'est pas encore quelque autre chose » ; le « besoin métaphysique » d'une réalité, l'étonnement devant l'existence p.817 nous poussent à voir dans ce monde une énigme à déchiffrer. C'est l'expérience intérieure qui commence à nous éclairer ; elle nous fait connaître à nous-mêmes comme un individu qui a des tendances, des besoins, des aspirations, en un sens large, une volonté ; elle nous fait voir de plus cette volonté si étroitement liée à notre corps que toute tendance ou désir se traduit immédiatement par un mouvement corporel ; le corps qui, tout à l'heure, était un objet parmi les autres, apparaît donc maintenant comme l'expression d'une volonté, bien plus comme ma volonté elle-même ; le corps, c'est la volonté connue de l'extérieur, comme représentation ; « la volonté est la connaissance *a priori* du corps, et le corps la connaissance *a posteriori* de la volonté ; ...mon corps est l'*objectivité* de ma volonté », cette expérience singulière est « la vérité philosophique par excellence » (I, 153-154).

Il faut seulement la généraliser et l’étendre : notre volonté à nous, êtres humains, s’accompagne en général de motifs ; elle est éclairée par l’intellect ; mais en elle-même, elle est pure et simple tendance, complètement aveugle et irrationnelle ; ce qu’il y a d’essentiel à la volonté, c’est ce que Kant a appelé le caractère intelligible, ce qu’il y a de foncier, de permanent et d’inexplicable en nous, au service de quoi l’intellect apporte ses motifs ; le motif détermine bien les circonstances particulières de temps et de lieu, où s’exerce la volonté d’un être raisonnable, mais « n’explique pas du tout que cet être veuille en général et veuille précisément de cette manière » (I, 228). Il est donc possible que chaque corps soit l’objectivité d’une volonté tout à fait semblable à la nôtre ; cette possibilité, Schopenhauer s’efforce de la transformer en réalité ; son livre *Sur la volonté dans la Nature* accumule toutes les expériences qui rendent manifeste la volonté comme source première d’activité dans la nature organique et inorganique et comme identique au corps, qui est son simple dehors ; « chaque être est sa propre œuvre » : force centrifuge, pesanteur, élasticité, p.818 force végétative, instinct animal, autant de tendances dont l’affirmation, vue à travers l’intellect, constitue les corps de la nature : forces qui sont des qualités occultes complètement inexplicables ; on ne comprend pas mieux la chute d’une pierre que le mouvement d’un animal (I, 181).

La représentation nous fait voir une grande diversité d’objets ; mais cette pluralité n’appartient qu’à elle, puisque l’espace en est la condition ; l’espace est le vrai principe d’individuation cherché par les scolastiques : comment pourrait-il y avoir pluralité dans la volonté, « puisque le rapport de la partie et du tout n’appartient qu’à l’espace et n’a plus aucun sens, dès qu’on abandonne la forme de l’intuition ? » la volonté est donc une ; il n’y en a pas une

plus petite partie dans la pierre et une plus grande dans l'homme.

Les objets représentés ne sont pas seulement plusieurs ; les individus se classent en une série de types gradués en série, depuis la pierre jusqu'à l'homme, en passant par la plante et l'animal ; ces types sont éternels à la manière des idées platoniciennes, et ils restent fixes et permanents au milieu de la diversité des individus qui les représentent (Schopenhauer n'est pas du tout transformiste, et il critique formellement Lamarck). Mais ces idées appartiennent, elles aussi, au monde de la représentation, à ce qui est visible et objectif ; chaque type ou force de la nature est la volonté même à tel degré déterminé de son objectivation ; il n'est pas, comme l'a cru Platon, la chose en soi. La chose en soi, c'est la volonté une, aveugle, libre et irrationnelle, qui n'est soumise à aucune des formes du principe de raison suffisante.

Voilà évoquée l'essence des choses : une perception illusoire produit d'une volonté absurde. Voici en même temps saisie la racine du mal inhérent à l'existence : c'est le vouloir-vivre, absurde, sans raison et sans fin, qui engendre toujours de nouveaux besoins, et avec eux de nouvelles douleurs. Toute l'expérience humaine s'éclaire ; on comprend à la fois l'espoir p.819 et sa vanité, l'effort et son échec nécessaire ; l'amour sexuel, avec sa fureur, sa jalousie, sa puissance qui ignore toute raison, son sérieux tragique, fait naître toujours de nouveaux êtres pour de nouvelles souffrances ; jamais ne s'arrêtent les méfaits du « génie de l'espèce », de l'habile entremetteur (*Parerga,* chap. XLIV) ; d'où les célèbres diatribes contre les femmes, dont la prétendue beauté est l'hameçon que nous présente le génie de l'espèce. L'homme a-t-il enfin satisfait ses désirs ? alors commence l'ennui, le mal qu'il redoute à l'égal de la souffrance et qui peut le mener au désespoir : aussi

cherche-t-il de toute manière à l’éviter. « C’est l’ennui qui fait que des êtres qui s’aiment aussi peu entre eux que les hommes, se recherchent pourtant, et là est la source de la sociabilité » : *panem et circenses.* Le remède contre l’ennui a autant d’importance que le remède contre la famine. Aucun progrès n’est à espérer pour l’humanité, où les mêmes maux, la maladie, le crime, la guerre, renaissent, sans cesse : *eadem sed aliter* ; seul le philistin croit qu’on obtiendra tout « avec un État confortable, une bonne police et des industries bien outillées » (II, 519). On ne peut opposer à ce pessimisme l’existence du plaisir : car la douleur qui naît du vouloir-vivre est la seule réalité positive, et le plaisir n’est senti que dans le moment fugitif où cesse la douleur.

Entre les deux premières parties de l’œuvre de Schopenhauer (ce que nous avons appelé ses deux premières attaques : l’idéalisme kantien et la découverte de la Volonté comme chose en soi) et les deux dernières qui concernent l’art et la morale de la pitié, il y a un remarquable contraste : les deux premières sont œuvres de philosophie technique ; les deux dernières concernent les moyens que l’humanité avait découverts, en dehors de toute spéculation philosophique, pour mettre fin à ses souffrances : le premier est l’art qui, par la contemplation pure, nous délivre des souffrances attachées à l’action ; le second est la morale de la pitié, qui aboutit à la négation du vouloir-vivre, p.820 et, avec elle, à l’abolition de la souffrance. L’Art et la Morale sont des révélations directes de l’essence des choses, de véritables gnoses, qui ont d’eux-mêmes et directement leur effet calmant sur la volonté, sans que l’on soit forcé de passer par le circuit de la philosophie : le philosophe n’a ici qu’à réfléchir sur les expériences de l’artiste et les actes de valeur morale ; il trouvera, chez le génie et l’ascète, une connaissance directe de l’essence du monde, mais en même temps (ce que la simple

connaissance philosophique de la deuxième partie ne donnait pas) une libération de l'action nocive de la Volonté : par cette troisième et cette quatrième « attaque », elle est, en même temps que dévoilée, rendue inoffensive. Ce sont ces deux dernières parties dont l'immense influence a fait de Schopenhauer, selon le mot de Nietzsche, l'« éducateur » de la génération suivante.

Schopenhauer a, sur l'art, une thèse très nette qui se rattache à la théorie des Idées platoniciennes ou degrés d'objectivation de la volonté. Chacun des arts a pour mission de nous révéler un de ces degrés ou Idées, et les arts se hiérarchisent comme les Idées elles-mêmes. En bas, l'architecture facilite l'intuition claire des degrés inférieurs : pesanteur, cohésion, résistance ; pour cela, elle arrête par divers moyens l'impulsion de la masse vers le sol : l'entablement pèse sur le sol par les colonnes, la voûte par les piliers et les arcs-boutants ; le conflit entre la pesée et la résistance manifeste la force inhérente à la matière. Au-dessus viennent les arts plastiques : la sculpture manifeste la structure dynamique de la forme humaine ; la Volonté, en s'objectivant dans un individu, triomphe des obstacles que lui opposent ses manifestations inférieures, qui sont les forces de la nature ; le corps est un agencement de parties dont chacune doit être précisément développée juste à cette fin ; mais dans la nature, ces conditions sont réalisées plus ou moins parfaitement ; l'artiste n'imite pas la nature, mais crée, d'après l'intuition de l'Idée. Tandis que la sculpture met p.821 en lumière l'homme dans sa généralité, la peinture représente le caractère, c'est-à-dire la diversité des aspects de l'humanité en des circonstances différentes ; elle s'applique, au détail des événements, aux physionomies et aux gestes, parfois de la manière la plus minutieuse, comme chez les peintres hollandais ; la peinture d'histoire a pour but non pas de représenter la suite réelle des événements passés, mais d'en extraire ce qui révèle un côté particulier

de l’humanité. Le sculpteur et le peintre font voir les Idées par intuition ; le poète les suggère au moyen des concepts désignés par les mots ; il s’agit de les combiner d’une manière telle qu’il arrive, par eux, à la représentation intuitive. Chaque genre poétique exprime l’humanité sous divers aspects : la poésie lyrique fait voir la souffrance humaine, la Volonté arrêtée par les obstacles et, en contraste, l’impassibilité de la nature ; la poésie tragique, sous sa plus haute forme, montre le drame surgissant de l’opposition des caractères, par une sorte de nécessité logique, à l’occasion d’incidents quelconques. La musique enfin, indépendante de toute image spatiale, de toute pensée abstraite, art dont la forme est, comme celle de notre vie intérieure, le temps, exprime le sentiment même dans ce qu’il a de plus abstrait, non pas telle ou telle joie, ou telle ou telle douleur, mais la joie en soi, la douleur en soi, sans les motifs qui la produisent ; par cette affinité avec ce qu’il y a de plus foncier en nous, elle n’est plus l’image du phénomène, mais celle de la volonté même ; « le monde est musique incarnée tout autant que Volonté incarnée ».

Le génie est un développement de la faculté d’intuition des Idées ; dans cette intuition, que l’artiste communique, par son œuvre, au spectateur, le sujet est dans un état de contemplation pure qui lui fait oublier son individualité et l’arrache à la souffrance ; il n’est plus un individu, il est « l’œil unique du monde » ; les objets représentés par l’art ont rapport non plus à la volonté, mais à la connaissance pure.

L’art n’est qu’un calmant passager de la Volonté ; l’« attaque » p.822 décisive, celle qui nous affranchira, c’est la connaissance de l’identité absolue de tous les êtres, qui s’exprime dans la vie morale. La Volonté unique se fragmente en individus, dont chacun a la volonté absolue, inconditionnée, de conserver son existence : l’égoïsme tient

à son essence même ; ce désir d'être ne connaît aucune limite ni restriction : tout ce qui s'y oppose excitera colère, haine et malveillance, qui irait facilement au crime et à l'homicide, s'il n'était restreint par la peur, qui est une autre forme de l'égoïsme. On ne peut compter, pour lutter contre lui, sur de prétendus instincts moraux, qui sont faits pour la plupart de craintes, de préjugés ou de vanité : la morale, de l'impératif catégorique, de son côté, n'est qu'une sorte de discipline à la prussienne, qui ne donne point ses raisons ; elle ne peut se passer d'un Dieu qui ordonne et veut être obéi. La morale, comme tout le reste de la philosophie, n'a pas à commander, mais à rendre la réalité intelligible.

L'égoïsme de chacun cherche à se préserver de l'égoïsme des autres : de là naît la morale de la justice qui prévient le crime par la terreur de la punition : l'État, d'après Schopenhauer, n'a pas d'autre mission que la limitation de l'injustice ; il naît donc de l'égoïsme, et n'a rien à voir avec la mission d'éducation.

La morale de la justice garde donc intacte l'illusion sur laquelle se fonde l'égoïsme : cette illusion, c'est celle de la pluralité des êtres : elle est détruite par la connaissance de l'identité des individus, qui fait de l'égoïsme quelque chose d'absurde et d'abominable : c'est la volonté se dévorant elle-même. Cette connaissance s'accompagne de la pitié, qui a trouvé dans l'Évangile et dans la sainteté chrétienne son expression la plus entière ; le christianisme ne va pas assez loin toutefois, en prêchant à chacun son salut individuel, et en laissant à Dieu la tâche de sauver le monde : il en est autrement de l'ascétisme hindou ; dans l'abnégation complète qui se traduit en particulier par la chasteté et les mortifications, cette connaissance devient le remède souverain : le vouloir-vivre abdique, se supprime ; c'est p.823 l'état de Nirvâna qui est la négation du vouloir-vivre, et dont l'aspect positif ne peut avoir pour nous aucun

sens. Schopenhauer n'attend le salut du monde que d'initiatives individuelles : on pourrait presque dire que l'ascète est l'individu à son degré le plus extrême, « celui, en effet, qui, par la suppression du Vouloir, va jusqu'à la complète suppression de caractère de l'espèce » ; à la notion occidentale d'humanité comme tout, qui s'épanouit en activités multiples, il oppose la rétraction en soi du sage hindou, qui supprime en lui l'humanité.

VIII. — BOSTRÖM

@

L'idéalisme du philosophe suédois Chr. Jacob Boström (1797-1866) pourrait se définir par le soin qu'il met à échapper au romantisme naturaliste des postkantiens. « Tous les idéalistes modernes, écrit-il, Schelling et Hegel inclus, ne sont que des idéalistes relatifs. Schelling et Hegel voulurent rendre à la prétendue nature la substantialité que Kant et Fichte lui avaient retirée. C'était juste et dans l'ordre ; mais la manière dont ils le firent était incorrecte. Ils admirent que la nature, telle qu'elle est pour nous, et l'intelligence, qui est son opposé, épuisaient à elles deux toute réalité... Mais si l'on montrait que la nature comme telle ne se trouve qu'en nous et pour nous, on doit concevoir diverses natures semblables, si l'on reconnaît la nécessité d'être raisonnables finis autres que nous. Et ce qui fait le fondement de toutes ces natures ne peut être que Dieu et ses idées éternelles dont toutes ces natures sont des phénomènes (Traduit de la traduction allemande de Boström, dans le vol. 30 de la *Philosophischer Bibliothek,* Leipzig, 1923). Une hiérarchie de personnes ayant à leur sommet Dieu, l'être doué de toute réalité et de toute perfection, un développement des personnes d'une vie

inférieure à une vie supérieure jusqu'à la vie éternelle, telle est, dans son ensemble, l'intuition du monde de Boström, qui doit beaucoup à Leibniz et à Berkeley.

Bibliographie



CHAPITRE XII

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE 1815 À 1850

I. — BALLANCHE (1776-1847)

@

p.825 Il y a, entre 1815 et 1830 surtout (puis le mouvement continue, en s'atténuant, jusqu'en 1850), un mouvement de prophétisme social, lié d'une manière plus ou moins nette à l'illuminisme du siècle passé et à la rénovation religieuse. Cette déclaration de Ballanche en donnera l'accent : « Je veux, dit-il, exprimer la grande pensée de mon siècle. Cette pensée dominante, profondément sympathique et religieuse, qui a reçu de Dieu même la mission auguste d'organiser le nouveau monde social, je veux la chercher dans toutes les sphères des facultés humaines, dans tous les ordres de sentiments et d'idées. Cette pensée intime devient assimilatrice, puise sa substance dans tout ce qui a été, dans tout ce qui est, dans tout ce qui doit être, et, par sa nature, elle tend à devenir l'élément premier de toute civilisation, c'est-à-dire une croyance » [216]. Un penseur comme Ballanche se donne donc comme tâche d'exprimer une croyance, qui est une force organisatrice de toute vie spirituelle et sociale. Le désir de croire, plus que la foi elle-même, est caractéristique de cette époque : désir tellement profond, remarque Ballanche, qu'on cherche à le satisfaire en demandant à la société de vous l'imposer (*Dialogues,* p. 120, 1819).

p.826 Mais Ballanche, catholique orthodoxe, bien que lié avec tous les milieux ésotériques de France et d'Allemagne, ne peut admettre que la croyance dérive du consensus social et de l'autorité ; « la société, dit-il, ne peut vous donner ce que vous exigez d'elle ». Pourtant la société est, pour lui, comme pour de Bonald, l'intermédiaire nécessaire entre la réalité transcendante et l'individu. Le but, sans doute, c'est la religion, qui veut avant tout le salut des individus ; mais la société est un moyen nécessaire ; « l'homme hors de la société n'est pour ainsi dire qu'en puissance d'être ; il n'est progressif et perfectible que par la société » (*Palingénésie,* p. 12). La société lui paraît donc avoir en elle-même une valeur messianique : elle « ne rétrograde jamais ; elle reste en elle-même religieuse, plus religieuse que les individus... ; elle ne peut pas ne pas être religieuse » (*Dialogues du vieillard et du jeune homme,* éd. Mauduit, p. 126).

La croyance foncière qui la fait vivre, c'est la foi en la palingénésie ; cette foi affirme que l'être impérissable et incorruptible est contenu dans l'être périssable et corruptible ; « il faut que toute créature parvienne à la fin à laquelle elle est propre ; à laquelle elle a droit par son essence même » (*Œuvres complètes,* III, p. 11). La religion de Ballanche repose sur une sorte de confiance optimiste, non en un progrès continu, mais en une possibilité indéfinie de renouvellement ou de reprise ; « l'homme se faisant lui-même dans son activité sociale comme dans son activité individuelle », « la société se faisant », c'est l'essentiel de la religion, non pas de la religion naturelle du déiste, qui immobilise tout, la nature comme l'histoire, mais de la religion traditionnelle dont la religion chrétienne est une expression. Son dogme essentiel, c'est le dogme, circulant à travers toutes les époques, de la déchéance et de la réhabilitation, ce dogme sévère qui explique la suite des destinées humaines, leur développement sous forme

d'initiations successives ; et chaque initiation est précédée d'une épreuve qui est comme une expiation. L'histoire a donc un sens religieux ; elle est cette « épopée de la p.827 pensée » (III, 81) qui décrit la part successive du génie de chaque peuple au progrès de l'humanité. Le génie d'un peuple, « fait mystérieux, analogue à un fait cosmogonique » (III, 17), qui se manifeste par sa langue, par la forme de son gouvernement, a pour essence une des formes du dogme fondamental ; « chaque peuple a une traduction des traditions générales du genre humain ». Ballanche est de ceux qui, comme d'Eckstein et Creuzer, s'adonnent à la mythologie comparée et au symbolisme pour retrouver la trace de ce dogme dans les mythes grecs, hindous et germaniques.

Ballanche, qui a découvert Vico en 1819, s'est inspiré de sa théorie des *corsi e ricorsi* dans sa doctrine de la palingénésie ; s'il s'accorde avec lui sur l'idée d'une reprise et d'un recommencement perpétuel, il y a chez lui, comme chez tous les penseurs qui à cette époque se sont inspirés de Vico, un trait qui les oppose complètement : Ballanche donne à l'histoire un sens religieux que Vico lui refuse ; Vico détermine les lois naturelles des sociétés, en mettant à part le développement du christianisme, qui est tout surnaturel ; Ballanche confond nature et surnaturel, historique et religieux.

La société a, chez Ballanche, une valeur messianique : mais ce que nous voyons agir, ce n'est pas la société comme telle, ce sont des individus, des corps, des gouvernements, des clergés, qui ont pour fonction d'exprimer le génie du peuple. Ce génie reste pourtant le juge et la mesure de la fidélité de cette expression dans les « époques palingénésiques » comme celle où croit vivre Ballanche, c'est-à-dire dans les époques où reprend à nouveau la vie religieuse, il y a une lutte entre la foi qui se recrée et les

anciennes expressions qui deviennent périmées. « On se trompe sur le centre religieux. La pensée divine n'est plus là où on la croit, et n'est pas encore dans le centre opposé » (III, 108). C'est ainsi que, pour Ballanche, le clergé reste en arrière de sa tâche, et l'on doit être à la fois religieux et anticlérical. Nulle pensée individuelle ou corporative ne tire sa force que de la p.828 société ; « elle ne devient en quelque sorte toute-puissante que dans le moment où elle exprime une pensée du grand nombre » ; l'individu capable d'assimiler la volonté divine, de concentrer en lui le sentiment profond d'un pays est un héros : ainsi Jeanne d'Arc. Le législateur ne réussit que s'il met en lois l'état même de la société ; la multitude, qui ne sait pas créer l'ordre, « a un admirable instinct pour l'adopter » (*Dialogues*, p. 97). Pour cette raison, le pouvoir légitime repose bien sur le consentement du peuple, mais non pas au sens d'un contrat à la Rousseau, comme si la société résultait de la réunion d'hommes d'abord séparés ou comme si le peuple pouvait exercer directement sa souveraineté ; le consentement du peuple est une unanimité morale, et il est identique au droit divin. Il y a là un critère de la légitimité du pouvoir, qui permet à Ballanche de condamner Bonaparte ; celui-ci, avec son mépris pour les hommes, révèle le type d'une pensée humaine opposée à la pensée divine.

II. — HOENÉ WRONSKI ET LE MESSIANISME POLONAIS

@

Dans la Pologne souffrante de la première moitié du siècle se développe une pensée religieuse qui unit de la façon la

plus étroite l’idéal national avec un messianisme humanitaire qui annonce la paix universelle et le règne de l’Esprit ; le poète Mickiewicz, qui fit des leçons au Collège de France de 1842 à 1844, voit dans la nation polonaise le Messie des peuples autour duquel doit s’organiser la paix : cette fièvre d’espérance, qui anime quelques-unes des plus belles pièces musicales de Chopin, est l’aspect particulier que prend en Pologne cet enthousiasme religieux qui, à cette époque, anime le monde. Il s’exprime en particulier dans les nombreux ouvrages qu’Hoëné Wronski (1778-1853), réfugié en France à partir de 1803, écrivit en français ; c’est lui qui, en 1827, dans une lettre au pape Léon XII, p.829 introduisit le mot messianisme, dont il use dans beaucoup de ses livres (*Prodrome du messianisme,* 1831 ; *Métapolitique messianique,* 1839 ; *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain,* 1847). Il y a dans cette doctrine bien des bizarreries, d’ailleurs communes à cette époque, et surtout la forme mathématique dont il revêt sa pensée à laquelle il croit ainsi assurer une rigueur scientifique ; vainement il a cherché à intéresser à ses projets les grands personnages du temps. Dans ce fatras se détache une idée centrale qui contient l’essentiel de la doctrine : c’est celle de spontanéité ou de virtualité créatrice, ou comme il dit encore d’autocréation : chaque être est éternel et porte en soi la puissance d’être son propre créateur. Cette spontanéité n’a d’ailleurs rien d’arbitraire, puisque Wronski se vante d’avoir trouvé la formule mathématique de la création. Sa philosophie de l’histoire en est une application ; elle annonce une religion de l’Absolu où se concilieront les tendances qui, selon lui, se sont jusqu’ici partagé le monde ; la tendance au bien qui a donné naissance aux théocraties de l’antiquité et du Moyen âge, la tendance au vrai qui s’est manifestée dans la civilisation gréco-romaine et dans l’Europe : antinomie foncière qui oppose le protestantisme, parti du progrès, au catholicisme, parti de l’ordre ; le

christianisme n'est qu'une préparation à cette religion absolue, qui interprétera scientifiquement des dogmes restés mystérieux comme celui de la divinité de Jésus. Politiquement, Wronski annonce une fédération des peuples, qui a été une des idées foncières du messianisme polonais : on trouve chez Towianski, Slowacki et Mikiewicz l'origine d'une idée qu'un célèbre article de Renan a popularisée en France, c'est la distinction entre le *peuple,* groupement résultant d'une origine commune, et la *nation,* due à la volonté commune d'hommes d'origine différente ; la nation polonaise qui n'existe à ce moment que par cette volonté donne dans ses malheurs l'exemple de la transformation d'un peuple en nation ; de vraies nations pourront seules s'unir et donner naissance à l'humanité.

III. — KIRKEGAARD

@

p.830 Chez le Danois S. Kirkegaard (1813-1855), la pensée religieuse aboutit à une sorte d'individualisme et d'impressionnisme, aussi hostile à la doctrine hégélienne que pouvait l'être l'anarchisme de Stirner ; il est mal disposé envers tout ce qui se présente comme objectif, universel, impersonnel, et par là même destructif de l'existence personnelle qui, pour son tempérament mélancolique, est au premier plan de la réalité ; l'objectivité, c'est l'erreur et c'est dans la subjectivité que réside la vérité. La subjectivité, dira-t-on, est ce qui sépare, ce qui isole ; mais précisément l'esprit systématique qui unit et qui trouve partout des médiations est superficiel parce qu'il néglige ces séparations profondes et définitives ; la vie réelle se refuse à s'enfermer dans un système ; elle consiste non pas à unir, mais à choisir (cf. *Entweder-Oder,* 1743) ; elle est faite non d'une évolution

graduelle, mais de sauts décisifs ; il y a des types de vie qui s'excluent réciproquement, sans aucune conciliation ; il y a l'esthète qui jouit du présent, se laisse aller à sa fantaisie, et rit de toute occupation suivie ; il y a le moralisant qui, lui, choisit la vie avec toutes les obligations que lui imposent la société et la famille ; il y a enfin l'homme religieux : le sentiment religieux chez Kirkegaard est celui du hiatus infranchissable qu'il y a entre la nature et l'esprit, entre le temps et l'éternité ; comme les fidéistes en France, il n'admet pas qu'on puisse vouloir rationaliser la foi ; la foi est faite de paradoxes et d'absurdités, telle que celle d'un Dieu devenu homme (*Stationen des Lebenweges,* 1845). Il y a, en fin de compte, chez lui une sorte de théologie négative qui, comme on le voyait chez Plotin, met l'âme en face de Dieu dans une absolue solitude. La fin de la vie de Kirkegaard est remplie de ses polémiques avec l'Église officielle (*Der Augenblick,* 1855).

Il y a eu récemment, en Allemagne, une reprise de p.831 l'influence de Kirkegaard, particulièrement chez le théologien Karl Barth (cf. par exemple, *Das Wort Gottes und die Theologie,* 1925) qui oppose les grossières réalisations humaines du culte à l'Église comme spiritualité pure et action de Dieu. L'on verra plus loin, chez Heidegger, un nouveau témoignage de cette influence.

IV. — EMERSON (1803-1882)



Ralph Emerson appartient par son influence et par une grande partie de sa vie, à la période suivante ; pourtant sa pensée s'est formée surtout de 1832 à 1840 ; né à Boston, gradué de Harvard, et destiné d'abord aux fonctions de

pasteur, il les abandonne en 1832 pour la solitude de Concord ; c'est là que, après un voyage en Europe où il connut Carlyle, il se retira jusqu'à sa mort. Autant que Kirkegaard, il déteste les systèmes : « Il est à peine besoin que je le dise à ceux qui connaissent mes pensées, je n'ai pas de système... ; si diligemment qu'on s'y prenne, impossible de rebâtir le monde sur un modèle donné » ; le système est inutile, parce que (et c'est l'essentiel du néoplatonisme) le Tout se reproduit en miniature dans le moindre événement, en sorte que toutes les lois de la nature peuvent se lire dans le moindre fait. Aussi est-il permis « à qui fait profession de dire la vérité, de bannir toute inquiétude touchant la proportion et la cohésion de ses pensées, aussi longtemps qu'il rapporte fidèlement ses impressions particulières » (Journal, 14 novembre 1839). Aussi la forme naturelle de sa pensée est l'essai, qui lui fait saisir dans les faits quotidiens la révélation d'une loi absolue ; la Nature nous montre partout liés ensemble l'individuel et l'universel ; elle doit servir de modèle à l'homme ; « qu'il imite, s'il le peut, le silence de ces êtres hautains (les arbres), beaux dans leur croissance, leur force et leur déclin ». Il énonçait ainsi, en 1836, les principes de son transcendentalisme : « Il est p.832 un esprit commun à tous les hommes. Il y a une relation entre l'homme et la nature, de sorte que tout ce qui est dans la matière est dans l'esprit... Sous toutes les apparences et les causant, il y a certaines lois que nous nommons la nature des choses » (*Autobiographie,* trad. R. Michaud, 1914, 1, 227). Il en résulte que c'est en soi-même que l'on doit chercher sa règle : « Celui qui veut être un homme doit être un non-conformiste... Je n'ai que faire de la sainteté d'une tradition, puisque je vis d'une vie tout intérieure... Aucune loi ne peut m'être sacrée que celle de mon être... Ce qui seul est pour moi le bien, la voie droite, est ce qui est selon la constitution de mon être, de ma conscience, et le mal c'est ce qui est

contre » (*Sept Essais,* trad. Will, Bruxelles, 1899, p. 7-8). L'individualisme d'Emerson n'est pas l'anarchisme de Stirner, parce que pour lui chaque individu est en même temps l'univers ; et les grands hommes (cf. les *Représentants de l'Humanité,* conférences de 1845), Platon, Montaigne, Swedenborg, Gœthe, Napoléon, sont ceux qui l'incarnent le mieux ; Emerson représente en Amérique une théorie du génie qui vient chez lui du romantisme allemand soit par Carlyle, soit directement par la lecture de Schelling.

C'est le mot *transcendentalisme* qui désigne dans leur ensemble ces courants de pensée ; il faut entendre par là que toute expérience, si minime qu'elle soit, peut nous conduire à un au-delà qui nous révèle l'Univers : de là un fatalisme dont l'accent rappelle parfois le stoïcisme : puisque tout est dans tout, notre destinée est à chaque instant atteinte, et les événements sont indifférents. Le transcendentalisme est l'objet d'une foi et non d'une démonstration : Emerson est à rapprocher de beaucoup de ses contemporains, les fidéistes, Kirkegaard, Newman, ce mouvement de philosophie de la croyance qui se propage jusqu'à nos jours : et il a agi, notamment sur W. James dont le père, H. James, était son ami, par son tempérament plus que par ses idées.

V. — FIDÉISME ET RATIONALISME CHRÉTIEN EN FRANCE

@

p.833 Dans la monarchie de Juillet, et au début du Second Empire, on voit renaître dans le clergé, sous l'influence persistante de Bonald et de Lamennais, une antique

discussion sur les pouvoirs de la raison ; au sein même du christianisme, on a toujours vu le rationalisme chrétien (saint Anselme, saint Thomas) s'opposer à une thèse qui voit dans l'autorité la seule source de la connaissance du suprasensible. Au moment où nous sommes, Rome a plusieurs fois l'occasion de condamner ce qu'elle appelle le fidéisme ; il consiste à affirmer que la foi, et non la raison, est le critère de la certitude, que la raison est incapable d'établir l'existence de Dieu et que l'autorité de l'Écriture n'a pas besoin d'être prouvée rationnellement.

On voit nettement cet esprit chez Philippe Buchez (1796-1866), qui, de formation catholique, avait d'abord adhéré au saint-simonisme ; il l'abandonne en 1831 pour diriger jusqu'à 1832 et de 1835 à 1838 le journal catholique *L'Européen* : sa pensée offre un mélange assez bizarre du saint-simonisme et du traditionalisme de Bonald et Lamennais. Son *Introduction à la science de l'histoire* (1833) est une sorte de philosophie chrétienne de l'histoire, fondée sur deux grandes notions dont il affirme l'origine chrétienne, celle de l'unité de l'humanité, que saint Augustin a exprimée dans la *Cité de Dieu,* et celle du progrès qui se trouve chez Vincent de Lérins ; le progrès est, pour lui, une sorte de nécessité ; car un agent ne peut agir qu'en modifiant un patient, et ces modifications doivent s'accumuler ; l'organisme, le monde social, la nature sont les patients qui sont ainsi transformés par l'activité humaine ; le progrès social aboutit, selon lui, à un christianisme autoritaire et centralisateur, où le pouvoir spirituel appartient au sacerdoce. Dans son *Traité complet de philosophie* (1840), il a cherché surtout à écrire un catéchisme doctrinal qui répondît aux besoins sociaux et pût s'opposer à la philosophie éclectique. La philosophie p.834 chrétienne a erré, selon lui, dès que, à partir de saint Augustin, elle a introduit la dialectique et la logique dans l'enseignement chrétien : les *biblici* qui se bornent à

expliquer l'Écriture ont raison contre les sententiaires et les auteurs de Sommes. Dans cet esprit, Buchez ne reconnaît d'autre critère de certitude même en matière théorique que la morale, et d'autre autorité morale que la société dont le salut est la suprême loi.

Mais le fidéisme apparaît surtout chez Louis Bautain (1796-1867) qui, d'abord disciple de Cousin et professeur à l'Université de Strasbourg, se convertit avec éclat et fut ordonné prêtre en 1828. Bautain trouve, dans l'enseignement des séminaires, les mêmes défauts qu'y verra un peu plus tard Renan : un mélange de rationalisme scolastique, de cartésianisme et de philosophie du sens commun qui ne peut que porter l'esprit au doute en subordonnant l'autorité de l'Église à la raison générale, et il écrit son *Enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle* (1833) dans une intention de réforme. Sa doctrine d'ensemble, exposée dans la *Philosophie du Christianisme* (1833), part de la méditation du criticisme de Kant, dont l'*Analytique,* démontrant le caractère subjectif, et partant incertain, des principes premiers, lui paraît atteindre l'école écossaise tandis que sa *Dialectique* ruine toute métaphysique rationaliste. La raison n'est pour lui que le raisonnement, la faculté de déduire ; elle n'atteint aucun principe ; à cette raison, il superpose l'« intelligence pure », qui n'entre en jeu que sous l'influence de la parole révélée : c'est la vieille doctrine du Logos, repensée par un partisan de Bonald. Bautain fut condamné par Rome, et il se soumit ; mais il resta toujours partisan d'une philosophie servante de la religion et du catholicisme comme religion d'État.

Le même fidéisme était le fond de la doctrine de Bonnetty dont les *Annales de philosophie chrétienne* furent fondées en 1830 ; comme le dit Ferraz [217], « ces philosophes scolastiques dont le p.835 XVIIe et le XVIIIe siècles s'étaient tant moqués et dans lesquels on avait si longtemps

personnifié l’esprit d’immobilité et de routine, on en était venu à les redouter comme des libres penseurs et des révolutionnaires » ; le rationalisme va avec le paganisme. La doctrine de Bonnetty fut également condamnée par Rome en 1853 ; autre condamnation en 1866, celle d’Ubaghs, le professeur de Louvain ; il soutenait l’impossibilité de démontrer l’existence de Dieu, et il niait la spontanéité de la raison, qui ne pouvait être mise en activité que par un enseignement extérieur et une autorité.

La question du fidéisme se ramenait peu à peu à une question de discipline ecclésiastique intérieure. Mais il se reconstitue, à partir de 1840 environ, un rationalisme chrétien qui, abandonnant les tendances traditionalistes, s’oppose de toutes ses forces au rationalisme officiel de l’Université ; à ce mouvement participent surtout l’abbé Maret (1804-1884) et le père Gratry (1805-1872). L’*Essai sur le panthéisme* (1840) de Maret développe une thèse énoncée par Bautain et qui remonte à Jacobi : le panthéisme est la grande hérésie du jour, et il est le fruit nécessaire d’un rationalisme qui ignore l’enseignement chrétien : Schelling et Hegel comme Saint-Simon, Cousin lui-même avec sa théorie de la raison impersonnelle et de la nécessité de la création, sont des panthéistes. La *Théodicée chrétienne* (1844) admet que la raison peut atteindre l’existence d’un Dieu infini et créateur, mais à condition de s’être développée dans un milieu chrétien ; si la raison aboutissait d’elle-même à l’être parfait, il serait d’ailleurs faux de dire que son produit naturel est le panthéisme, puisque cette doctrine, identifiant Dieu au monde, contredit la perfection de Dieu. Le dernier ouvrage de Maret (*Philosophie et Religion,* 1856) tend vers un « ontologisme, qui fait des idées de l’infini et de la perfection quelque chose de Dieu en nous.

Le P. Gratry (1805-1872), un oratorien sorti de l'École Polytechnique, qui connut Bautain à Strasbourg vers 1828, et p.836 devint en 1840 aumônier de l'École Normale, a une tactique qui est précisément l'inverse de celle de l'abbé Maret : il pense que le panthéisme est contraire à la raison ; il croit que la Réforme et le traditionalisme mennaisien, en mettant la raison en péril, ont fait le plus grand tort à la foi en croyant la servir et ont accru l'indifférence aux préoccupations intellectuelles supérieures ; il voit dans l'hégélianisme, avec son identité des contradictoires, non pas une doctrine rationnelle, mais une véritable maladie de la raison, puisqu'elle nie le principe de contradiction.

Le P. Gratry a retrouvé la tradition rationaliste et mystique, platonicienne, pourrait-on dire, de son ordre. Il y a, selon lui, deux procédés essentiels à l'esprit humain, la déduction, qui va du même au même, la dialectique qui va de l'autre à l'autre, du fini à l'infini, et qui n'est possible que par l'amour et par une sorte d'appel de l'être transcendant vers qui elle se dirige. La dialectique de Platon est d'ailleurs fort différente de celle de Hegel ; la vraie dialectique part des perfections limitées de l'homme, pour les attribuer à Dieu sans leurs limites ; Hegel, dont le principe est en somme le fameux axiome spinoziste : « Toute détermination est une négation », en même temps qu'il supprime les limites, supprime les qualités elles-mêmes, et n'aboutit qu'à un être indéterminé, identique au non-être. C'est par la vraie dialectique que Platon, Aristote, saint Thomas, comme Descartes et même Pascal ont démontré l'existence de Dieu : et Gratry prétend montrer l'excellence et l'universalité de ce procédé en l'assimilant bizarrement, non seulement comme dans le *Banquet*, à la poésie et à la prière, mais aux procédés scientifiques de l'induction et à l'intégration du calcul intégral : effort de sens analogue à celui de Malebranche, pour montrer le caractère chrétien de la raison.

Gratry a critiqué non sans violence ceux qu'il considère comme les disciples de Hegel, Vacherot, Renan et Scherer (*Étude sur la sophistique contemporaine* ; *Les sophistes et la critique*). On voit jusqu'où va sa passion dans la *Lettre à M. Vacherot* p.837 (1851), écrite après la publication, par celui-ci, de l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* ; cette lettre, qui amena la destitution de Vacherot, alors professeur à l'École Normale, s'achève en dénonçant la sourde infiltration du panthéisme et du fatalisme, ainsi que le goût du monstrueux, du faux et de l'inintelligIble dans la nature et dans les arts ; Gratry préfère les sophistes du XVIIIe siècle à ceux du XIXe ; ceux-là ont attaqué la foi au nom de la raison ; ceux-ci attaquent la raison elle-même ; et il fait appel, contre eux, aux voltairiens qui croient encore en Dieu.

Dès le début du gouvernement de juillet, Bordas-Demoulin (1798-1859) s'efforça de dégager la pensée chrétienne du traditionalisme et de l'irrationalisme de Bonald et de Lamennais. Ses *Mélanges philosophiques et religieux* (1846), avec les *Pouvoirs constitutifs de l'Église* (1853) et les *Essais de réforme catholique* (1856), sont l'antithèse du livre de Proudhon sur la Jus*tice dans la Révolution et dans l'Église* ; il est convaincu que l'ère des libertés politiques, inaugurée par la Révolution, est une phase de l'histoire du christianisme ; tout son effort pratique vise à détacher le catholicisme des partis de réaction : la tradition scolastique et médiévale, l'infaillibilité du pape, l'extension trop grande des pouvoirs du sacerdoce qui devrait se borner à l'enseignement de l'Évangile et n'a aucun droit à donner l'enseignement général, voilà surtout contre quoi Bordas proteste en prêchant la « conversion du clergé à l'Évangile » ; il ne pouvait guère être entendu à une époque où amis et ennemis s'accordaient à voir dans l'Église un principe hostile à la Révolution.

Ces idées réformistes se fondent, chez Bordas, sur une philosophie qui s'oppose à l'éclectisme officiel. Sa doctrine est partie de la méditation de la philosophie de Descartes et surtout de sa théorie des idées : l'idée est complètement distincte, par sa fixité et sa nécessité, de l'image, et, tout en étant un mode de la pensée, ce qui fait que l'homme en est maître, elle est en même temps, tout comme les idées divines, la représentation d'une p.838 essence fixe ; par la réflexion, l'homme se relie donc à la pensée divine. Cette thèse qui est aussi celle de Platon, de Plotin et de saint Augustin, s'oppose à trois autres thèses, toutes également fausses et que Bordas désigne d'après leurs origine : celle d'Épicure qui identifie l'idée à la sensation, celle d'Aristote qui voit dans les idées de simples produits de l'élaboration de l'esprit, celle de Zénon de Cittium qui brise la personnalité en confondant l'homme avec Dieu dans l'action et dans la connaissance. On voit où tendent ces distinctions : à laisser sa place et son indépendance à l'activité individuelle, sans tomber dans le relativisme sceptique : « L'individualité est le fond de la société moderne et la source de tout progrès véritable, parce que c'est elle qui met en jeu et développe toutes nos puissances. La briser, ce serait nous refouler à la société antérieure au christianisme [218]. Dans le même esprit, sa théorie de l'infini, exposée à la fin du *Cartésianisme* (1843) a pour but, en distinguant dans la réalité des infinis de différents ordres, d'assurer, avec la création, une sorte d'autonomie à l'esprit créé qui, infini à sa manière, ne manque d'aucune des idées qui se trouvent en Dieu.

Bibliographie



CHAPITRE XIII

LA PHILOSOPHIE SOCIALE EN FRANCE :

CH. FOURIER

p.840 La première moitié du siècle a été féconde, surtout en France, en réformateurs sociaux : Ch. Fourier, Saint-Simon, Comte, Proudhon ont essayé, chacun à leur manière, de créer une pensée sociale réfléchie qui fût au niveau des transformations politiques du temps.

I. — FOURIER

@

Charles Fourier, né à Besançon en 1772 d'une famille de commerçants aisés, perd sa fortune au siège de 1793 à Lyon et devient soldat de 1794 à 1796 ; puis voyageur de commerce, commis ou caissier à Lyon jusqu'en 1815, à Besançon puis à Paris, toujours écœuré d'un métier qui consiste dans « l'art d'acheter trois francs ce qui en vaut six et de vendre six francs ce qui en vaut trois », il rêve, derrière son comptoir, d'une humanité renouvelée.

La Providence divine a mis dans le monde matériel une harmonie parfaite qui ajuste exactement l'un à l'autre les Mouvements des corps célestes ; il y a, dans ce monde, un principe moteur qui est Dieu, un principe mû qui est la matière, enfin un principe régulateur du mouvement, que Fourier appelle justice ou mathématiques. Sans ce dernier

principe, les corps célestes s'entre-choqueraient sans ordre et se détruiraient mutuellement. Dieu a introduit une pareille harmonie dans les mouvements de la vie organique qui sont soumis à la finalité et dans les mouvements de la vie animale qui obéissent à l'instinct.

p.841 En regard de ces trois espèces de mouvements, matériel, organique, animal, réglés avec un ordre parfait, le « mouvement social », c'est-à-dire l'ensemble des rapports entre les hommes dans la société, paraît tout à fait chaotique, désordonné, livré à la déraison. Est-il possible de croire que la Providence ait abandonné à lui-même ce seul mouvement ? C'est ce que la foi vive de Fourier déclare inadmissible ; le principe qui le règle a simplement jusqu'ici échappé aux hommes, comme celui qui dirige les astres était resté inconnu, jusqu'à ce que Newton l'ait découvert et formulé mathématiquement. Fourier se vante d'être le Newton du monde social, c'est-à-dire d'avoir découvert le principe d'harmonie qui règle les relations sociales. La manière même de poser le problème montre qu'il ne s'agit pas pour lui d'inventer ou d'imaginer quelque règle pour créer l'ordre social, pas plus que Newton n'a créé l'harmonie entre les astres en en dégageant la formule ; pas plus que Saint-Simon, il n'est, d'intention, un utopiste ; ce qu'il cherche, ce sont les principes d'harmonie qui existent de fait dans la nature humaine au même titre que l'attraction dans les astres ; il n'y a pas à légiférer mais à découvrir à l'homme ce qu'il est.

La foi à la Providence nous garantit que l'homme doit atteindre le bonheur en suivant sans contrainte les passions primitives que la nature lui a données. Or la société humaine est organisée de telle manière que l'homme est partout contraint ; la loi, la morale, la religion l'oppriment de tout côté ; le travail est pour lui une nécessité, un état pénible dont il cherche à s'exempter ; et les réformateurs sociaux,

malgré l'expérience séculaire, ne songent qu'à substituer aux anciennes règles des règles nouvelles. Il y a, entre la providence divine, qui nous est révélée par notre propre nature, et l'état présent des choses, un contraste qui est une véritable anomalie, contraire à la volonté divine ; Fourier se propose de le supprimer. Non pas qu'il veuille, comme un nouveau Rousseau, une régression à l'état de nature ; cette régression, telle que l'entend Rousseau, p.842 suppose une simplification de nos passions, une réduction à des passions rudimentaires, qui est tout le contraire de ce que veut Fourier ; c'est que l'homme a naturellement, selon lui, des passions compliquées et nombreuses qu'il est conforme à la nature de développer et non de réduire ; non pas que les passions n'aient leurs excès qui sont des vices ; mais elles sont les seules sources de notre activité ; c'est pourquoi, par exemple, tandis que Rousseau est ennemi de la propriété, institution sociale surajoutée à la nature, Fourier blâme fort les saint-simoniens de vouloir atteindre la propriété, ce stimulant d'activité : « Prêcher au XIXe siècle l'abolition de la propriété et de l'hérédité, écrit-il en 1831, ce sont des monstruosités à faire hausser les épaules ! » Ce que Fourier voit dans la passion, c'est son rendement en travail qui fait d'elle la source du bonheur humain, tandis que le développement du sentiment aboutissait selon Rousseau à une sorte de contemplation oisive ; ce n'est pas la passion pour elle-même que veut Fourier, c'est la passion avec son résultat infaillible, le travail. L'affirmation d'un lien entre passion et travail résulte d'ailleurs moins d'une analyse psychologique que de la conviction où est Fourier que la Providence n'a pu séparer le développement de notre nature, consistant dans la passion, et les conditions de notre existence et de notre bonheur, qui sont dans la productivité du travail.

Le mot d'ordre de l'époque c'est produire, et organiser pour produire ; la production dépend du travail, et le seul moyen d'accroître la productivité du travail, c'est de le rendre « attrayant ». Le travail n'est attrayant que s'il est conforme au goût de chacun ; il ne peut en être ainsi que dans de libres groupements, composés d'assez de membres pour que chacun puisse choisir dans les travaux utiles à tous celui qui est selon son goût, et d'assez peu pour que le groupement soit une association dans laquelle chacun ait le sentiment vif et l'image nette du concours de tous ; cela n'est pas possible dans nos immenses sociétés, où l'individu est relativement si peu de chose que son p.843 rapport au tout social lui est invisible. De là naît, dans l'esprit de Fourier, l'idée de la phalange [219], petit groupe de travailleurs associés, dont le nombre doit être de 1.620 ; son projet est de faire, dès maintenant, au sein de notre société civilisée, l'expérience d'une phalange ; elle ne saurait qu'être imitée, et l'on verrait, de proche en proche la société « civilisée » disparaître pour faire place à une quantité innombrable de cellules sociales juxtaposées. Extérieurement, la phalange est l'ensemble des corps de métiers nécessaires pour subvenir aux besoins de tous ceux qui en font partie ; la phalange se compose de séries dont chacune se compose de plusieurs *groupes* ; la série c'est l'ensemble des gens du même métier, par exemple des agriculteurs ; le groupe, c'est, à l'intérieur de la série, l'ensemble de ceux qui se consacrent à une même partie du métier, par exemple au labourage, ou au soin des céréales, ou à celui des fourrages ; il n'est de travailleur que groupé avec d'autres, et tous vivent ensemble dans un phalanstère, dont les logements sont séparés, quoique groupés. Il est visible que, dans l'esprit de Fourier, revit quelque chose de ces corporations du Moyen âge dont le romantisme aimait à présenter une image idéalisée, avec leur camaraderie joyeuse, leur esprit de corps et d'entr'aide et leurs rivalités ; la Révolution et la

grande industrie les avaient fait disparaître ; la division du travail isolait l'ouvrier qui, fixé, solitaire, à sa tâche, se désintéressait du tout qu'il contribuait à produire. Le travail associé, celui dont l'ensemble n'est jamais perdu de vue, a des motifs qui le rendent attrayant ; l'ouvrier s'efforce de faire le mieux possible ce qu'il fait, parce qu'il voit le rôle de sa partie dans l'ensemble ; le groupe, de son côté, rivalise avec les autres groupes ; enfin chacun, saisissant le tout de la production n'est pas rivé à une tâche, et il peut, selon ses goûts et ses changements de goût, passer de l'une à l'autre. Ainsi se satisfont, par le travail associé, les trois principales passions de l'homme, la *composite* qui est la passion de contribuer à la perfection du tout auquel on travaille, la *cabaliste* qui est la rivalité entre groupes, non p.844 point cette jalousie qui dégénère en haine, mais le désir de servir le mieux possible le groupe dont on fait partie, enfin la *papillonne,* ce désir de changement qui provient en nous de la satiété et de la multiplicité des goûts. On croirait lire la description d'un jeu et des sentiments joyeux qui animent les différents partners et les partis qu'ils forment. C'est que, en effet, le « travail attrayant » n'est guère différent d'un jeu, et ne va pas sans beaucoup d'enfantillage.

Dans la phalange, la famille existe toujours, mais toutes les contraintes et les prétendus devoirs que ce mot évoque ont disparu ; l'éducation des enfants se fait par le spectacle des occupations auxquelles ils assistent et auxquelles, peu à peu, ils peuvent librement participer ; dans l'apprentissage de tous les métiers se manifeste peu à peu leur goût dominant ; d'autre part, la fidélité conjugale n'est pas obligatoire, et rien n'interdit de satisfaire à son gré la papillonne ; la femme du phalanstère est plus libre encore que celle du saint-simonisme.

Des utopies, comme celles-ci, présupposent toujours (on l'a vu à propos de Platon) un accord entre les désirs de

l'homme et la nature ; il faut, pour obtenir l'effet voulu, que les goûts naturels des membres de la phalange soient aussi variés que le sont les métiers ; c'est pourquoi, dans l'expérience de phalanstère que veut tenter Fourier, il veut choisir des membres dont chacun a un goût distinct, 1.620, parce que, suivant lui, toutes les combinaisons possibles des passions primordiales arrivent à déterminer autant de caractères ; mais comment pourra-t-on assurer la permanence d'une telle variété de combinaisons ? D'une manière générale, Fourier pense que la transformation profonde de l'humanité qui doit se produire dans le passage de la civilisation à l'*harmonie* s'accompagnera d'une révolution profonde, analogue à celles qu'a décrites Cuvier pour le passé du globe, dans la nature et dans les organismes ; son imagination projette dans l'avenir les fables du passé, la domestication des animaux marins ou la formation de nouveaux organes, d'une queue de $_{p.845}$ trente-deux pieds notamment, qui fit la joie des caricaturistes du temps : la nature se prêtera donc toujours, et de mieux en mieux, par une combinaison providentielle, aux satisfactions de l'homme.

Tels sont les principes de cette mécanique sociétaire que l'Évangile proposait de rechercher et dont Newton avait seulement trouvé l'analogue dans le monde matériel : étrange produit d'une époque qui allie, à la prétention religieuse et scientifique, celle d'atteindre, sans effort pénible pour l'humanité, le maximum de production économique, en éliminant tous les problèmes politiques et moraux.

II. — LE FOURIÉRISME

@

Le fouriérisme se répandit surtout à partir de 1832, grâce à l'enseignement donné par un saint-simonien converti, Jules Lechevalier. En dehors des livres de Fourier, la doctrine fut exposée en divers livres par Just Muiron (*Aperçus sur les procédés industriels,* 1824), Amédée Paget (*Introduction à l'étude de la science sociale,* 1824), Abel Transon, un saint-simonien converti (La *Théorie sociétaire,* dans la *Revue encyclopédique* de p. Leroux, 1832), H. Renaud (*Solidarité,* 1836), V. Considérant, qui dirige à partir de 1832 *le Phalanstère ou* la *Réforme industrielle,* devenu en 1835 la *Phalange,* et qui publie en 1836 *la Destinée sociale.* Pellarin, encore un saint-simonien converti, publie en 1839 une biographie de Fourier, qui était mort en 1837, sans avoir obtenu le million qu'il demandait pour faire l'essai d'une phalange. Des essais furent tentés après sa mort ; le plus connu est le familistère de Godin, à Guise, qui dure encore à l'heure actuelle ; mais on peut aussi trouver ailleurs quelques traits de la tradition fouriériste.

Dans le programme de *la Démocratie pacifique,* que V. Considérant fit paraître le 1er août 1843, il fait la profession de foi p.846 suivante : « Nous croyons que l'humanité, poussée par le souffle de Dieu, est appelée à réaliser une association de plus en plus forte des individus, des familles, des classes, des nations, des races, qui en forment les éléments... ; que cette grande association de la famille humaine arrivera à une unité parfaite, c'est-à-dire à un état social où l'ordre résultera naturellement, librement, de l'accord spontané de tous les éléments humains ». Le fouriériste est persuadé que l'état de concurrence et de lutte de classes ne tient qu'à des circonstances accidentelles, que la transition révolutionnaire de 89 aurait pu être pacifique, que l'avenir est à une association du capital, du talent et du travail. V. Considérant aboutit à un éclectisme politique et religieux, parent de l'éclectisme philosophique de Cousin, après avoir décrit

l'état des partis politiques en 1843 qu'il divise en conservateurs bornés (Guizot et la haute banque), conservateurs progressifs, démocrates rétrogrades, partisans du suffrage universel, de la nomination d'un président élu et de la guerre extérieure, démocrates socialistes : C'est par l'exclusivisme, dit-il, par la négation des autres principes, qu'ils pèchent ; « ils sont en général légitimes dans le principe qu'ils affirment et défendent ». « Le protestantisme, dit-il encore, gardien du principe de la liberté, le catholicisme, gardien du principe sacro-saint de la hiérarchie et de l'unité, et la philosophie qui procède sur le terrain de la raison pure, sont destinés à s'unir un jour. » Un autre fouriériste, V. Hennequin, marque d'ailleurs en 1844 sa sympathie, sinon pour la doctrine de Cousin qu'il juge vague, du moins pour sa méthode.

Mais il y a aussi, parmi les fouriéristes, des catholiques orthodoxes comme Hippolyte de la Morvonnais, le poète malouin, qui proteste contre l'idée que Fourier ait rien admis qui ressemblât à une religion nouvelle différente du catholicisme ; il veut seulement la ramener de la demi-croyance de Lamennais à la pleine croyance qui a existé de tout temps dans l'Église. Son article est dirigé contre Eugène Pelletan, fouriériste lui aussi, qui croit à une religion progressive », parce que, « à mesure que l'humanité p.847 se développe, une plus grande somme de vie universelle, autrement dit de Dieu, entre dans l'humanité ». Avec des formules de ce genre, le fouriérisme touche au panthéisme historique de Hegel [220].

Les fouriéristes jouèrent un rôle assez actif dans la révolution de 48. Considérant demanda à l'Assemblée les moyens de mettre la réforme en pratique ; il y avait, à la même époque, 200.000 fouriéristes en Amérique ; et Considérant, après 1849, tenta de fonder une colonie au Texas.

Bibliographie



CHAPITRE XIV

LA PHILOSOPHIE SOCIALE EN FRANCE (*suite*) :

SAINT-SIMON ET LES SAINT-SIMONIENS

I. — SAINT-SIMON



p.848 Le comte Claude-Henri de Saint-Simon, né à Paris en 1760, a été officier jusqu'à la Révolution ; depuis 1789 jusqu'à 1813, il s'occupe de spéculations et se ruine ; à partir de 1803, s'appuyant sur les connaissances qu'il avait recueillies dans ses entretiens avec les mathématiciens et les physiologistes du temps, il se fait publiciste ; de 1814 à 1817, ses ouvrages et brochures portent, avec la sienne, la signature d'Augustin Thierry, son secrétaire. En 1819, il a comme collaborateur Auguste Comte, qui signe même seul le troisième cahier du *Catéchisme des Industriels* ; il meurt en 1825.

Deux thèmes tout à fait distincts se retrouvent dans les considérations de Saint-Simon sur les sciences : le thème de l'unité de la science qui, par d'Alembert, dont il réimprime le Discours préliminaire dans son *Introduction aux travaux scientifiques du XVIIIe siècle* en 1807-1808, remonte à Descartes, et le thème du passage nécessaire des sciences d'un état conjectural, où la connaissance est théologique ou métaphysique, à un état positif ; ce second thème lui vient de ses causeries avec le Dr Burdin.

Ces deux thèmes sont mal accordés : le premier l'oriente vers l'idéal cartésien d'une science générale qui comprendrait à la fois la science de la nature et la science de l'homme, qui réunirait p.849 Newton et Locke, l'astronome et le physiologiste ; il tente de généraliser la gravitation newtonienne en l'appliquant aux choses humaines et morales. Le second thème l'oriente vers celles des sciences qui n'ont pas encore atteint « l'état positif », plus particulièrement vers la science de l'homme ; cette science, il la conçoit en 1812 à la manière de Cabanis, qui faisait de la psychologie une branche de la physiologie ; c'est seulement à partir de 1814 qu'il place cette science surtout dans une « politique positive » (il invente en 1820 l'expression que Comte devait reprendre).

Le premier thème ne fait pas de distinction vraiment essentielle entre les objets des sciences ; l'autre sépare au contraire avec beaucoup de force les sciences mathématiques et physiques des sciences physiologiques et humaines. Saint-Simon délaisse peu à peu le premier thème pour le second ; c'est que, à partir de 1813, il voit, entre les sciences des corps bruts et la science de l'homme, une différence de valeur sociale qui ne paraissait pas l'avoir frappé jusqu'ici. Saint-Simon retombe, en ce sujet, sur une idée médiévale que les temps modernes avaient écartée, c'est que la dignité d'une science est en proportion de la dignité de son objet ; autant l'homme est supérieur aux corps bruts, autant les savants qui traitent de l'homme devraient être mis au-dessus des « brutiers » ; ajoutez que ces brutiers travaillent au progrès des engins de guerre, allant ainsi contre l'idéal pacifique de l'humanité. Cet idéal, après les guerres de l'Empire, s'impose à lui, et il est un de ceux qui veulent, en 1814, après la chute de Napoléon, organiser la paix.

Dans sa *Réorganisation de la société européenne* (octobre 1814), il considère la paix comme assurée, si, en même temps que l'indépendance de chaque peuple est proclamée, l'Europe forme pourtant un seul corps politique. Cette unité, on allait tenter de la réaliser en 1815, par un congrès de plénipotentiaires, qui ne devait aboutir qu'à un équilibre européen plus ou moins précaire ; ce congrès fût-il permanent. Saint-Simon n'y voit pas un p.850 moyen efficace d'assurer la combinaison d'indépendance et d'unité qui doit rendre la paix universelle. Ce qui distingue son projet des projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre ou de Kant, c'est qu'il met les chefs d'industrie à la place des ambassadeurs ; la coalition des intérêts industriels doit créer les conditions de la paix ; les industriels doivent prendre, dans la hiérarchie politique, la place qui correspond à leur influence sociale.

L'idée d'une union politique européenne cède chez lui le pas, à partir de 1816, à une recherche préliminaire d'un intérêt plus général, celle de la démonstration de la prépondérance sociale de l'industrie ; l'industrie est d'ailleurs complètement inséparable de la science, dont elle est l'application, et la science est elle-même considérée comme une espèce d'industrie, par exemple dans les livraisons intitulées *L'Industrie littéraire et scientifique, liguée avec l'industrie commerciale et manufacturière* (décembre 1816-mars 1817). L'ancien système social, dit l'*Organisateur* (1819-1821), partait de l'idée que le pays est le patrimoine des gouvernants qui l'administraient pour eux ; on croit actuellement au contraire que le système politique doit tendre au bonheur des gouvernés, le bonheur, c'est-à-dire la satisfaction des besoins physiques et moraux ; or cette satisfaction dépend à son tour du développement des arts et des métiers : but si clair qu'il n'y a pas le moindre arbitraire, et que toutes les questions d'organisation sociale deviennent « positives » ; l'intérêt de l'industrie coïncide

avec l’intérêt de tous ; la richesse est un facteur de progrès, puisque la plupart des guerres sont dues à la pauvreté d’un peuple qui convoite les richesses de ses voisins. Dans le nouveau système politique, les savants auraient la direction spirituelle, jusqu’ici dévolue au clergé, et les industriels, la gestion des intérêts matériels ; la capacité de chacun à remplir une fonction déterminée devient évidente, et les formules de justice sociale (qui rappellent les célèbres formules de l’*Éthique à Nicomaque*) *:* « A chacun selon p.851 sa capacité ; à chaque capacité selon ses œuvres », prennent leur véritable sens.

Mais entre la destruction de l’ancien système et l’établissement du nouveau, notre époque est, selon lui, une époque de transition ; les forces, condamnées à périr, de la féodalité et du clergé luttent pour leur existence ; les « métaphysiciens » et les « légistes » (c’est-à-dire les révolutionnaires) croient faire assez en abolissant l’ancienne organisation sans chercher à la remplacer ; le gouvernement se contente des fonctions de police, en maintenant l’ordre ; c’est rôle subalterne et négatif. Dans le *Système industriel* (1821), Saint-Simon rapproche l’état social de son temps de celui de la décadence romaine : la fin de l’unité sociale créée par la féodalité au XIIIe siècle, la rupture de l’unité de croyance avec le protestantisme, la subalternisation du pouvoir temporel aux chefs temporels qui ont, à eux seuls, fondé la Sainte-Alliance sont des symptômes très analogues à ceux de la décadence qui, aux premiers siècles de notre ère, a précédé la formation de la société chrétienne. Par analogie, Saint-Simon imagine une rénovation sociale tout à fait analogue à celle du christianisme, et dont il serait le Messie.

Le « nouveau christianisme » qu’il rêve est identique, en son fond, à l’ancien ; car le fond permanent du christianisme n’est pas la croyance en un Dieu rémunérateur et en une vie

future ; il est encore moins lié à certaines institutions cléricales ; il est uniquement (ainsi parlait Schopenhauer vers le même temps) dans une règle morale : « Aimez-vous les uns les autres », règle qui est comprise entièrement d'un coup et n'est pas susceptible de progrès. Le côté périssable du christianisme, ce sont les formes par où passent les institutions qui mettent ce précepte en pratique, c'est-à-dire l'Église ; l'Église est infaillible, tant qu'elle répond aux besoins sociaux ; dès qu'elle n'est plus au service de la société, dès qu'elle a cessé d'agir au profit de la classe la plus pauvre, elle doit être remplacée. Or, selon Saint-Simon, les religions prétendues chrétiennes ont perdu le sens de
p.852 leur mission ; dans la religion catholique d'abord, la préférence est donnée dans l'enseignement religieux à un culte et à un dogme qui font passer les laïques sous la dépendance du clergé tandis que les idées morales y sont très clairsemées et ne forment pas de corps de doctrine ; le clergé, instruit surtout dans une théologie qui s'arrête à des arguties, perd de vue l'objet essentiel du christianisme, et se laisse dépasser par les savants, les artistes et les industriels ; l'institution de l'Inquisition est contraire à l'esprit du christianisme parce qu'elle ne condamne que des délits contre le dogme et le culte ; ainsi en est-il de l'ordre des Jésuites, qui est en lutte ouverte contre le nouvel état de choses : en somme Saint-Simon voit le catholicisme comme le fauteur de réaction, le soutien des forces du passé qu'il fut à la Restauration. Quant à la religion protestante, le luthéranisme a été, somme toute, de l'avis de Saint-Simon, un recul ; il a fait rétrograder le christianisme jusqu'à son point de départ, jusqu'à la phase du christianisme de Jésus, où il restait complètement en dehors de l'organisation politique et sociale, alors qu'il était une revendication purement morale qui laissait subsister le régime oppressif de l'esclavage et le patriotisme étroit de la cité romaine ; ainsi le luthéranisme laisse la religion sous la dépendance du

pouvoir politique ; Saint-Simon lui reproche aussi son absence de sentiment artistique, c'est-à-dire d'un moyen d'unir les hommes.

Le « nouveau christianisme » doit réorganiser la société uniquement par la force nouvelle donnée au précepte évangélique. L'initiative du mouvement ne viendra pourtant pas de ceux à qui il profite, de la classe pauvre ; au début, la diffusion du christianisme est due, bien plus qu'à un mouvement populaire, à un « romain » comme saint Paul, à des patriciens comme Polyeucte. Saint-Simon compte de même sur les « philanthropes » dont l'enseignement et la prédication montreront aux princes que leurs vrais intérêts sont conformes à ceux des savants et des industriels, et contraires à ceux de la p.853 noblesse et du clergé ; il est bien trop aristocrate pour croire que le peuple pour qui il travaille puisse quelque chose pour sa propre rénovation ; la Révolution de 1789 elle-même est venue moins d'un mouvement populaire que des métaphysiciens et des légistes ; dans la nouvelle restauration, tout doit se passer entre le roi et les « philanthropes » représentant des savants et des industriels ; il s'agit moins de changer la forme de l'État que de mettre la science à la place du clergé et l'industrie avec la banque à la place de la noblesse ; qu'il puisse y avoir un conflit entre ces nouveaux pouvoirs et les intérêts de la classe pauvre, cela n'effleure même pas son esprit, et il n'y a pas pour lui de question sociale au sens propre. Adresses au roi, projet de proclamation, lettre au garde des sceaux, lettre aux banquiers, tels sont ses moyens d'action ; un catéchisme national, rédigé par l'Institut, pour apprendre au peuple les bases de la nouvelle organisation, un budget voté par les industriels, la suppression des titres de noblesse, la réorganisation de la garde nationale avec l'élection des officiers par les soldats, la dissolution du Parlement, la proclamation de la dictature pour imposer ses réformes, tels sont ses projets. S'il rejette le consentement

populaire, il garde de Rousseau l'idée de la nécessité d'un législateur unique : « La conception du nouveau système doit être unitaire, c'est-à-dire formée par une seule tête ; une assemblée ne peut produire un système. » Cependant la politique n'est pour lui qu'un moyen, et ce qu'il y a de plus viable dans ses idées, se découvre en cet aphorisme : « Le pouvoir civil est la seule base du pouvoir politique », le pouvoir civil, c'est-à-dire celui qui, d'après sa célèbre parabole, est actuellement aux mains des trois mille savants, artistes et industriels, dont la disparition supposée serait la fin de la société française, tandis qu'elle serait à peine affectée par la mort subite des trente mille personnes qui dirigent et administrent la nation et constituent l'anomalie d'un pouvoir politique indépendant du pouvoir civil. La justice saint-simonienne, telle qu'elle se résume dans les p.854 deux aphorismes : « A chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres » n'est-elle pas le principe d'un code civil idéal qui doit tenir lieu de la politique et remplacer la prédication révolutionnaire de l'égalité par celle de la justice distributive ?

II. — LE SAINT-SIMONISME

@

L'histoire du saint-simonisme est étroitement liée à l'histoire politique et sociale de la France de 1825 à 1851 ; prédication et propagande, campagnes de journaux, procès retentissants, tout cela a abouti à la création d'un état d'esprit qui, en correspondance avec plusieurs tendances générales de l'époque, n'a pas été sans une influence pratique considérable.

Les premières années (1825-1832) sont marquées par les grandes productions doctrinales du saint-simonisme : les articles du *Producteur* rédigés par Auguste Comte, Olinde Rodrigues, Bazard et Enfantin ; les leçons d'un cours donné au domicile d'Enfantin à partir du 17 décembre 1828, puis rue Tavanne, et qui, rédigées par Hippolyte Carnot, paraissent en 1828 sous le nom d'*Exposition de la Doctrine*, les articles de *l'Organisateur.* Une nouvelle période s'ouvre le 31 décembre 1829, le jour où le saint-simonisme constitue sa hiérarchie dont Bazard et Enfantin sont les « pères suprêmes », tandis que les adeptes s'appellent frères ; à ce moment et après la Révolution de Juillet, les partisans sont nombreux, recrutés surtout parmi d'anciens polytechniciens ; Enfantin suscite de tels enthousiasmes que des officiers comme Bruneau, des ingénieurs comme Jean Reynaud, ou le directeur des fonderies du Creusot, Fournel, abandonnent leurs fonctions pour se fixer auprès de lui ; le journal libéral *Le Globe* passe au saint-simonisme à partir de novembre 1830 ; il y a à Paris quatre centres où se prêche la doctrine ; il y a six églises dans le reste de la France, et d'autres se fondent à Bruxelles et à Liège. A la fin de 1831 se produit p.855 un schisme dans l'école ; c'était l'époque où George Sand écrivait *Indiana,* et où le romantisme dominant faisait sentir vivement l'oppression que, dans notre société, subit la femme. Il y avait là un problème qu'Enfantin résolvait d'une manière qui indigna Carnot, Bazard et Olinde Rodrigues ; ceux-ci se retirèrent de l'école.

A partir de cette défection, le saint-simonisme devient la chose d'Enfantin : il lui restait encore quatre-vingt-dix disciples. Il ne s'agit plus maintenant de doctrine, mais de propagande populaire et d'actes. Le *Globe,* en avril 1832, se consacre tout entier à des projets d'intérêt matériel ; l'assainissement de Paris, la création de lignes de chemins de fer entre les grandes villes, enfin et surtout, l'importation

en Afrique, et d'abord en Égypte et en Algérie, de la civilisation européenne. L'Église se livre à des comédies et à des mascarades ; Enfantin et ses disciples, pour « réhabiliter le prolétariat », se consacrent eux-mêmes à des travaux manuels, afin de tendre au peuple « une main qui porte la trace de nobles callosités » ; ils inventent un habit dont le gilet boutonné par derrière ne peut être revêtu qu'à l'aide d'un frère : grand symbole de fraternité ; ils ont des rites particuliers pour le mariage, l'adoption des enfants et les funérailles. Poursuivis pour délit contre la loi sur les réunions, ils sont condamnés par la cour d'assises en août 1832, puis acquittés pour le même délit en avril 1833 ; ce dernier jugement reconnaissait dans le saint-simonisme une religion, dont les réunions ne tombaient pas sous le coup de la loi.

Après plusieurs mois passés à Sainte-Pélagie, Enfantin reprend son action ; de 1833 à 1838, il est en Égypte, avec l'intention de percer l'isthme de Suez avant celui de Panama ; il travaille, avec ses compagnons, au barrage du Nil ; en 1839, c'est en Algérie qu'il veut répandre la civilisation. De retour en France, il s'adresse, pour réaliser ses entreprises, au roi, puis à ses fils, le duc d'Orléans et le duc d'Aumale ; après 1848, c'est sur Napoléon qu'il compte pour organiser l'éducation p.856 professionnelle, les établissements de prévoyance et de crédit, et l'assistance aux vieillards ; ces questions sociales sont, pour lui, complètement séparées du libéralisme révolutionnaire ; comme, en 1830, les saint-simoniens s'étaient à peu près désintéressés de la révolution de Juillet, il se soucie assez peu en 1849 de la liberté de presse, de tribune et de réunion, pourvu qu'on agisse, et il est (comme Auguste Comte au même temps) très indulgent pour l'auteur du Coup d'État de 1851. « Ce n'est pas, écrit-il en 1861, de la liberté que nous avons besoin, c'est d'autorité intelligente. » La liberté n'est pour lui qu'un moyen ; même le travail forcé

des fellahs qu'il voit en Égypte sous le règne de Méhémet-Ali, lui paraît admissible ; et si en 1830 il réclame avec la liberté du commerce celle des cultes, de la presse et de réunion, c'est seulement pour donner à sa propre doctrine les moyens de se répandre. D'une manière générale, dans la politique du temps, les saint-simoniens sont partisans de l'intervention de l'État ; en 1848, un saint-simonien, Laurent de l'Ardèche, demande le rachat par l'État de toutes les compagnies de chemins de fer.

Dans ce mélange bizarre de réclame tapageuse, de morale naturiste, de doctrine sociale, d'entreprises pratiques, qui constitue le saint-simonisme, il est possible de discerner, comme élément essentiel, le courant d'organisation et de synthèse, et le souci d'action qui, à cette époque, caractérisent toutes les doctrines.

Qu'est-ce, pour un saint-simonien, que la philosophie ? « On ne peut attribuer ce nom qu'à la pensée qui embrasse tous les modes de l'activité humaine et donne la solution de tous les problèmes sociaux et individuels. C'est dire assez qu'il n'y a pas eu plus de doctrines philosophiques dignes de ce nom que d'états généraux de l'humanité ; or les phénomènes d'un ordre social régulier ne se présentent que deux fois dans la série de la civilisation à laquelle nous appartenons, dans l'antiquité et au Moyen âge. Le nouvel état général que p.857 nous annonçons pour l'avenir formera le troisième anneau de cette chaîne » (*Doctrine de Saint-Simon*, éd. Bouglé et Halévy, p. 126, 1924).

La notion de philosophie dépend donc de la distinction entre époque organique et époque critique : la « philosophie » cesse, pour les saint-simoniens, au moment même où, selon la manière de voir ordinaire au XVIIIe siècle, elle commence ; c'est une complète inversion de sens ; l'école milésienne en Grèce, la Renaissance et la Réforme en

Europe marquent, pour eux, le début de la décadence de la philosophie, où la recherche libre et individuelle, la dissipation de l'esprit en sciences isolées qui s'ignorent, remplacent l'unité spirituelle et la pensée collective qui guide tous les hommes vers un but unique, soit à l'époque du polythéisme grec, soit à celle du Moyen âge et de la féodalité.

« Quelle est la destination de l'homme par rapport à son semblable, quelle est sa destination par rapport à l'Univers ? Tels sont les termes généraux du double problème que l'humanité s'est toujours posé. Toutes les époques organiques ont été des solutions, au moins provisoires, de ces problèmes ; mais bientôt les progrès opérés à l'aide de ces solutions, c'est-à-dire à l'abri des institutions sociales qui avaient été établies d'après elles, les rendaient elles-mêmes insuffisantes et en appelaient de nouvelles ; les époques critiques, moments de débats, de *protestation,* d'attente, de transition, venaient alors remplir l'intervalle par le doute, par l'indifférence à l'égard de ces grands problèmes, par l'*égoïsme,* conséquence obligée de ce doute, de cette indifférence » (*Doctrine,* p. 195).

La doctrine spiritualiste, tout autant que la doctrine utilitaire sont les fruits de cet égoïsme, que les saint-simoniens confondent avec l'individualisme ; l'impulsion directe de la conscience pas plus que le calcul de l'intérêt bien entendu ne conduit l'individu à un état d'organisation, puisque l'organisation suppose toujours le sacrifice de l'intérêt à celui du plus p.858 grand nombre. La philosophie de Saint-Simon n'est pas une de ces constructions arbitraires et inutiles ; elle est la révélation que le monde attendait ; et les saint-simoniens retrouvent ici de Maistre (p. 418), Ballanche avec son idée de la palingénésie (p. 433) et tous les illuministes ; partisans du romantisme, croyant à des inspirations invérifiables par la science (p. 466-67), hostiles

à l’inspiration classique (469), ils ne voient de salut que dans la religion, dans la prédominance du sentiment sur le raisonnement (p. 337).

Le saint-simonisme est donc une organisation sociale par en haut qui exige de ses membres le sacrifice du religieux ou l’obéissance du soldat. Une telle éducation ne saurait être obtenue que par une réforme de l’éducation qui donne à chaque associé les dispositions intérieures qu’il faut ; il existe deux formes d’éducation également insuffisantes et étroites, l’éducation classique, qui veut développer les qualités humaines en général, l’éducation technique bornée au métier ; l’éducation, telle que l’entend un saint-simonien, est sociale, elle adapte l’enfant à la forme de société où il doit vivre ; il est vrai que pareille éducation n’existe que dans les époques organiques ; elle est civique dans l’antiquité et religieuse au Moyen âge ; le signe d’une époque critique comme la nôtre est justement de se borner aux deux premiers genres d’éducation.

L’idéal saint-simonien est de substituer l’association à la rivalité et à l’exploitation de l’homme par l’homme ; grâce à l’éducation, chacun peut révéler ses capacités, et ses capacités ainsi manifestées lui marquent sa place dans l’association, de telle manière que, travaillant pour tous, il travaille pour lui-même ; chaque métier devient ainsi une vraie fonction publique : théorie qui suppose une sorte d’ajustement providentiel entre les capacités naturelles des hommes et les nécessités du fonctionnement social ; c’est sans doute parce que, contrairement à Fourier, les saint-simoniens ne croyaient guère à la spontanéité d’une telle correspondance, qu’ils laissent à l’État un rôle p.859
disciplinaire pour diriger le travail et même y obliger, comme Méhémet-Ali y obligeait ses fellahs.

Mais la condition de cette discipline, c'est que la propriété ne garde pas le caractère absolu qui confère à ses possesseurs un droit de ne pas participer au travail social. Les saint-simoniens ne sont pas pourtant des communistes, comme ils en ont été souvent accusés ; on a déjà remarqué qu'ils ne sont nullement utopistes et cherchent plutôt les mesures efficaces dans le présent qu'une image de l'avenir ; voulant que la propriété devienne une fonction sociale et cesse d'être le retranchement de l'égoïsme, ils s'attaquent aux lois sur l'héritage ; ils proposent d'une part que l'État soit le principal héritier dans toutes les successions en ligne collatérale, et, d'autre part, que chacun puisse adopter un héritier si ses propres enfants sont incapables de faire valoir sa fortune. De plus, l'État doit créer des banques de crédit pour fournir des instruments de travail à tous ceux qui en sont capables.

Le travail est l'utilisation humaine des forces naturelles ; l'espèce de foi dans le travail et dans l'industrie que l'on trouve chez les saint-simoniens, suppose l'optimisme, la croyance à la bonté d'une nature qui se laisse mettre au service de l'homme ; cet optimisme constitue le fond de la religion saint-simonienne qui ne veut point, comme la mystique chrétienne, sacrifier la chair à l'esprit, ni comme le paganisme l'esprit à la chair ; toute réalité est divine :

Dieu est tout ce qui est

Tout est en lui, tout est par lui,

Nul de nous n'est hors de lui

Mais aucun de nous n'est lui.

Ce cantique des saint-simoniens, qui les a fait (malgré la réserve du dernier vers) accuser de panthéisme, est une expression de cet optimisme qui amène Enfantin a

réhabiliter, avec le travail, qui cesse d'être une malédiction pour l'homme, l'association des sexes qui doit remplacer l'assujettissement de la p.860 femme ; cette sorte de religion purement affirmative sans négation ni ascétisme repose sur la confiance qu'une organisation sociale parfaite ne ferait aucune violence aux instincts humains naturels.

Bibliographie



CHAPITRE XV

LA PHILOSOPHIE SOCIALE EN FRANCE (*suite*) :

AUGUSTE COMTE



p.861 Auguste Comte, né à Montpellier en 1798, fut élève de l'École Polytechnique en 1814 et 1815, pendant l'époque des Cent Jours ; secrétaire de Saint-Simon depuis 1817, il ébauche auprès de lui un système de politique positive, et le quitte en 1824. Il publie dans cette période la *Séparation générale entre les opinions et les désirs* (1819), la *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820), et le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Il commence en 1826 les leçons de son premier cours de philosophie positive devant un auditoire de savants, dont Blainville le physiologiste, et Poinsot le mathématicien : ce cours est interrompu par une crise cérébrale, suivie d'une dépression mélancolique assez longue. Il reprend son cours en 1829 et en publie le tome Ier en juillet 1830 ; les tomes suivants paraissent en 1835, 1838, 1839 et 1842. Ces écrits se complètent par le *Discours sur l'Esprit positif* (1844) et le *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848). Vivant assez maigrement de sa situation de répétiteur à l'École Polytechnique, il ne trouva aucun appui ni pour sa nomination à une chaire de cette École, ni pour la fondation d'une chaire d'histoire des sciences au Collège de France, qu'il demanda en vain à Guizot en 1833 : la préface au VIe volume du *Cours* contient le récit de tous ses déboires qu'il attribue à l'étroite spécialisation des savants. A partir de ce moment, Comte a

vécu surtout des contributions volontaires des amis du positivisme. C'est en p.862 1814 qu'il connut Clotilde de Vaux, qui mourut en avril 1846 : c'est de ce moment aussi que Comte rêve d'une religion de l'Humanité, dont il se proclame le premier grand-prêtre ; l'amour de Clotilde cri avait été l'inspirateur, et son souvenir devait présider à une grande partie des rites. Le *Système de Politique positive* (1851-54), le *Catéchisme positiviste* (1852), la *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité* (1856) sont les principaux écrits de cette période. Il mourut en 1857, en train de projeter une série de publications sur le système de morale, le système d'industrie positive et la philosophie première, qui devaient s'échelonner jusqu'en 1867.

I. — LE POINT DE DÉPART DE COMTE

@

Quel est le motif principal de la pensée d'Auguste Comte ? Est-ce une réforme des sciences, une réforme intellectuelle comme chez Descartes ? Assurément non : son but est la réorganisation de la société, et, pour l'atteindre, la réforme intellectuelle ; on procède mal, selon lui, en voulant refaire la société par une action pratique directe, comme il accuse de le vouloir fouriéristes et saint-simoniens ; il faut d'abord donner à l'intelligence les nouvelles habitudes conformes à l'état d'avancement de l'esprit humain. A voir les choses d'une manière large, cette manière de faire dépendre le progrès politique du progrès général du savoir est commune à une grande partie de la philosophie politique : il suffit de citer le nom de Platon et celui de tous les philosophes du XVIIIe siècle ; pourtant cette dépendance a été conçue de deux façons fort différentes : quand on

parle des progrès du savoir, on peut songer à l'esprit scientifique en général, à la méthode, mais aussi à la création d'une science particulière qui aurait pour objet la société ; la *République* de Platon unit les deux points de vue, puisqu'elle traite à la fois de la structure sociale et de la p.863 méthode générale des sciences ; une œuvre comme la *Politique* d'Aristote s'occupe au contraire de la seule science sociale, comme d'une chose séparée et l'*Éthique* considère formellement la vie scientifique comme isolée du lien social. Cette antithèse domine toute l'histoire de la philosophie politique : des penseurs comme Hobbes ont une tendance à subordonner la politique à une philosophie scientifique ; d'autres, comme Montesquieu, procèdent au contraire à la manière d'Aristote. Au XVIIIe siècle, on voit nettement les deux courants dans l'*Encyclopédie :* le bonheur de la société y est attendu tantôt d'un développement général de la raison, éclairée par les sciences, tantôt de sciences se rapportant directement aux faits sociaux, comme l'économie politique. On peut dire qu'Auguste Comte unit ces deux courants : il ne croit pas que l'esprit scientifique ait par lui-même la vertu d'organiser la société, à moins qu'il ne se fonde une science des phénomènes sociaux, sans laquelle on en reste à cet état de spécialisation dispersive que Comte blâme vigoureusement chez les savants de son temps ; mais il ne croit pas non plus que la sociologie puisse être fondée autrement que par une extension de la méthode scientifique à l'étude des phénomènes sociaux, ce qui n'est possible que si l'on a parcouru l'échelle encyclopédique des sciences ; et il est tout à fait hostile à l'économie politique comme à toutes les doctrines qui prétendent traiter des faits sociaux sans aucune préparation préalable ; des sciences de ce genre comme toute la « philosophie morale » issue de Descartes ont le tort d'étudier les phénomènes les plus compliqués sans faire reposer leur étude sur celle des plus simples (Cours, 4e édit., t. VI, p. 253) ; ces disciplines

tombent aux mains des littérateurs qui sont des « philosophes incomplets » et qui dégradent la philosophie en la réduisant à une spécialité. Inutilité (et même nocivité) de l'esprit scientifique sans la science sociale, impossibilité de la science sociale sans la hiérarchie complète des sciences, tels sont les deux thèmes constants de Comte.

p.864 Mais à ces deux thèmes s'en ajoute un troisième, tout à fait indépendant des deux premiers, l'antithèse des époques critiques ou révolutionnaires et organiques ou stables ; il dérive des philosophies antirévolutionnaires de de Maistre, de Bonald et du saint-simonisme. Révolution et anarchie sont pour elles une même chose ; elles consistent dans un essai de destruction des pouvoirs légitimes, pouvoir temporel et pouvoir spirituel, destruction qui s'étend finalement jusqu'à la famille et jusqu'à la propriété ; et la tâche des régimes postérieurs à la Révolution, c'est de restaurer les pouvoirs qui avaient été atteints par la crise. Le substrat de cette antithèse est à son tour l'antithèse entre deux théories sur la nature de la société, l'une qui réduit la société à une poussière d'individus contractant ensemble de leur propre initiative, l'autre qui admet des réalités sociales transcendantes aux individus.

On voit combien cette antithèse est liée aux circonstances historiques d'alors ; seulement elle se combine, chez Comte, avec un quatrième thème qu'il emprunte, celui-là, à la philosophie du XVIIIe siècle, la thèse du progrès : delà une appréciation très différente de l'histoire. Chez les réactionnaires, l'antithèse avait comme conséquence pratique une restauration des pouvoirs antérieurs, et cela fut le ressort de la politique française dès l'époque de Napoléon et, à plus forte raison, avec la Sainte-Alliance. Tout au contraire, pour Comte, le passé ne doit pas revenir ; la révolution était une crise indispensable. Il faut distinguer dans une époque organique deux éléments que de Bonald

confond : il admet avec raison qu'il n'y a pas de pouvoir social sans une croyance qui la fonde ; pas de pouvoir temporel ou spirituel, dit-il, sans la croyance au droit divin ; mais il a tort de penser qu'il n'y a d'autre croyance pour fonder la société que la croyance théologique ; s'il en était ainsi, il faudrait désespérer de toute réorganisation ; car, en supprimant les croyances théologiques, la philosophie du XVIIIe siècle et la Révolution qui en est la suite ont fait une œuvre légitime et p.865 nécessaire ; ces croyances reposent sur une illusion que le progrès des sciences positives a dénoncée définitivement ; le but final de Comte est donc le même que celui de Bonald, à savoir la restauration des pouvoirs temporel et spirituel ; mais ces pouvoirs doivent être fondés sur des croyances qui, aussi efficaces que les croyances théologiques, sauront résister victorieusement à la critique philosophique ; ainsi une structure sociale, identique en gros à la structure traditionnelle en Occident depuis le Moyen âge, avec les deux pouvoirs, temporel et spirituel, avec la famille et la propriété ; mais pour en assurer la solidité et la légitimité, une croyance qui a toute la positivité exigée par l'esprit scientifique. On verra combien Comte est peu novateur quant à la structure de la société ; il voit dans cette structure une chose inébranlable, et, par elle-même, incapable de progrès, ce qui justifie le titre de *statique,* qu'il donne à son étude ; tout le progrès est dans les croyances qui en sont les assises ; elles passent de l'état théologique, maintenant périmé, à l'état positif.

Mais ainsi compris, le troisième thème tend à rejoindre les deux premiers ; car c'est, dans la pensée de Comte, la science sociale, entée sur l'ensemble des autres sciences, qui a la mission de fournir l'ensemble de croyances indispensables à l'organisation sociale ; et l'on voit en même temps la raison de la liaison des deux premiers thèmes si fréquemment dissociés avant Comte ; car l'esprit

scientifique, sans la sociologie, serait purement critique et négateur, et l'étude des faits sociaux, sans appui sur les autres sciences, serait faite d'affirmations arbitraires ; c'est donc grâce à l'union de ces deux thèmes que le problème de la réorganisation sociale, vainement posé par les écoles traditionalistes, pourra être résolu ; et c'est aussi en un sens tout nouveau que Comte appuie le progrès social sur le progrès des sciences ; car cette formule signifie, au XVIII[e] siècle, l'accroissement du bonheur du plus grand nombre par la diffusion de la raison, et, chez Comte, l'accroissement de solidité des p.866 institutions sociales par le complément sociologique donné aux sciences ; il s'agit, au premier cas, d'un progrès qui assure à l'homme plus de puissance sur la nature ; dans le second cas, d'un changement qui lui donne plus de sécurité dans, les institutions sociales.

De là les jugements de Comte sur les événements historiques depuis la Révolution. Le problème qui se pose sans cesse aux gouvernements, dans cette période où les croyances théologiques sont tombées et où les croyances positivistes ne sont pas nées, c'est de maintenir l'unité sociale avec une doctrine contraire à toute unité ; la seule solution pratique du problème, c'est la dictature qui procède par l'autorité toute nue ; l'assemblée qui a le mieux compris ces conditions, c'est la Convention ; Danton surtout a toutes les sympathies de Comte pour avoir bien vu qu'il fallait à un régime transitoire une dictature provisoire ; il blâme en revanche la Constituante avec son régime parlementaire imité de l'Angleterre et son vain essai de « convertir ainsi les conceptions critiques en conceptions organiques » (ce qui veut dire d'avoir fait de la négation du droit divin le principe positif du gouvernement du peuple par lui-même) ; il blâme les Girondins d'avoir voulu contrarier l'effort jacobin pour contenir la tendance au morcellement ; il accuse Robespierre, l'« ambitieux sophiste », de « réaction

rétrograde » pour avoir institué le culte de la raison selon Rousseau ou pour avoir voulu restaurer la démocratie antique. Le mouvement de Babeuf contre la propriété, mouvement issu également de Rousseau, est condamné pour des raisons inverses : le socialisme s'attaque à la structure sociale même, dont la propriété est un élément permanent (Cours, IV, 289-320).

La dictature, toute nue, sans doctrine, trouve donc seule grâce à ses yeux ; ce n'est pas le dictateur qu'il blâme en Napoléon, c'est le rétrograde, l'homme issu d'une civilisation arriérée ; dans des pages écrites à l'époque où Louis-Philippe restaurait la mémoire de Napoléon, il parle de l'« étrange aberration » qui conduit à le proclamer comme le principal représentant de p.867 la Révolution. Depuis Napoléon la France est passée de la Restauration, vain essai pour rétablir, contre la critique, des doctrines périmées, au gouvernement de Louis-Philippe qui a renoncé décidément à établir aucun ordre intellectuel et moral ; la monarchie de Juillet, toute asservie aux intérêts matériels, purement répressive et nullement directrice parce qu'elle a renoncé à tout établissement d'un ordre intellectuel et moral, est le type même de la philosophie négative qui ne connaît d'autre domination spirituelle que celle du journalisme (*Ibid.,* 324-331).

Après le coup d'État de 1852, lorsque Comte croit tout proche l'avènement du régime positiviste, les mêmes considérations le rendent très favorable à Napoléon III : son coup d'État représente le passage du « vain début parlementaire propre à la transition anglaise à « la phase dictatoriale seule vraiment française ». Cette « dictature empirique », sans doctrine, destinée seulement à la lutte contre l'anarchie, a son alliée naturelle dans la « doctrine organique » du positivisme ; et il finit sa carrière sur un appel aux conservateurs, à qui il montre le positivisme

comme le seul moyen de discipliner les révolutionnaires (*Politique positive*, nouv. éd., t. II, préface p. XII et XXXII). Et il n'y a point de contradiction entre cette dernière attitude et les avances qu'il avait faites au prolétariat à la révolution de 1848 : dans le prolétariat était en effet à ce moment la dictature, et c'est lui qu'il crut un moment pouvoir convertir à sa doctrine. Les tendances libérales ou constitutionnelles qu'il blâme chaque fois qu'il les rencontre lui paraissent définitivement abolies en 1852. « Si la présente dictature avorte par rétrogradation, prédit-il dans une lettre à Célestin de Blignères, il en surgira quelque autre ; mais le règne des assemblées est irrévocablement fini, sauf de courts intermèdes possibles, qui feraient mieux ressortir les besoins dictatoriaux. »

La thèse politique de Comte est donc nette : unité sociale à tout prix par l'unité de doctrine quand elle est possible et, quand p.868 elle ne l'est pas, par une dictature temporaire ; mais la doctrine positiviste doit assurer d'une manière définitive cette unité que la doctrine théologique a échoué à fonder.

II. — LA RÉFORME INTELLECTUELLE ET LES SCIENCES POSITIVES

@

La réforme intellectuelle est donc primordiale chez Comte ; mais il n'est pas aisé de la définir. Les sciences positives, qui forment le contenu de la doctrine intellectuelle, ont, comme leur histoire le montre, des conditions immanentes de développement et n'ont d'autre but que la recherche de la vérité ; c'est par ce

développement, affranchi de tout assujettissement à une fin extérieure, qu'ont pu naître les mathématiques d'Archimède, la physique de Galilée et de Newton, la chimie de Lavoisier ; on peut ensuite utiliser ces connaissances dans des applications à la vie matérielle ou sociale ; ces applications peuvent même être, dans l'esprit du savant, le motif de la recherche ; mais ce motif n'altère en rien la liberté de cette recherche. Or, chez Comte, les sciences positives sont un moyen pour la réforme sociale ; directement ou non, elles sont toutes ordonnées à cette fin ; et, si cette fin n'empêche pas que leur certitude est demandée seulement à l'observation et au raisonnement, si elle n'atteint en rien l'objectivité des résultats, elle peut affecter, et, en fait, elle affecte profondément chez Comte et la direction et les limites de leurs recherches. Il y a, dans tout le *Cours de philosophie positive*, un conflit sous-jacent entre la liberté radicale de la science et les exigences qu'on lui impose comme moyen ; si bien que, en vertu de ce conflit, une doctrine qui ne paraît faite que pour introduire l'esprit positif dans tous les domaines, ou bien ignore ou bien critique certaines directions effectives des sciences et rétrécit parfois leur champ de recherche.

Par exemple en mathématiques, Comte est hostile au calcul des probabilités, créé par Laplace ; en astronomie, il blâme p.869 tout effort pour déterminer la constitution physique des astres, et il est l'ennemi de toute cosmogonie en dehors des limites du système solaire ; en physique, il ne veut pas que l'on cherche à déterminer la constitution de la matière, et il considère les systèmes du type du mécanisme cartésien comme à demi métaphysiques ; en biologie, il condamne toute théorie de l'évolution des espèces, comme, en sociologie, toute recherche sur l'origine historique des sociétés.

Toutes ces exclusions, dont plusieurs sont si contraires aux tendances actuelles de la science, procèdent du même esprit ; à chaque science est assignée une fonction précise et limitée par la nature propre de son objet ; en appliquant directement les mathématiques aux phénomènes sociaux, le calcul des probabilités sort des limites de la science ; l'astrophysique est incompatible avec l'astronomie qui étudie la matière uniquement en tant que soumise à des forces centrales ; le mécanisme physicochimique ou l'atomisme, en réduisant les objets de la physique et de la chimie à de la matière nue, font évanouir l'objet de la science ; autant font les doctrines génétiques en biologie ou en sociologie.

C'est dans la conception d'ensemble de la science que se manifeste le mieux cet esprit. Les sciences recherchent des lois ou relations constantes entre les phénomènes, et ignorent la nature intime et les causes des réalités ou essences. La physique de Newton, telle qu'elle a été comprise par le XVIIIe siècle, substituait véritablement la détermination des lois à la vaine recherche des causes ; le but de cette substitution, c'était d'unifier, au moyen de la loi, des phénomènes d'aspect fort différent ; le mouvement newtonien avait donc pour corollaire l'effort vers l'unité de loi. Ce qui fait au contraire le caractère du légalisme d'Auguste Comte, c'est qu'il admet en lui la multiplicité des essences et, avec elle, la multiplicité des lois : le thème de la hiérarchie des essences vient donc contrarier ou du moins modifier singulièrement l'idée fondamentale du p.870
légalisme. On sent ici la même influence que l'on retrouve dans la philosophie de la nature ; il s'est créé, depuis Newton, des sciences concernant des forces irréductibles à la gravitation : électricité, magnétisme, chimie, sans compter la biologie ; de ces forces, on ne prétend pas plus connaître l'essence qu'on ne connaît celle de la gravitation ;

on cherche simplement les lois de leur action, loi de la distribution du magnétisme et de l'électricité en positif et négatif, loi des proportions définies de la chimie, etc. ; de la diversité des lois, on conclut à la diversité des forces dont elles calculent l'action ; on reste donc fidèle à l'esprit du légalisme des newtoniens ; et ce qui paraît être une hiérarchie d'essences à la manière d'Aristote n'est en vérité qu'une hiérarchie empirique de lois, étagées les unes sur les autres.

Ainsi la conception de la science comme recherche des lois continue chez Comte une tradition qui n'a pas été altérée par la découverte de sciences nouvelles. Elle prend pourtant chez lui un caractère particulier qui la rattache à certains courants scientifiques de son temps. Comte a été très frappé par la théorie mathématique de la chaleur de Fourier [221] ; Fourier a découvert et exprime les lois mathématiques de la propagation de la chaleur sans faire aucune hypothèse, mécanique ou autre, sur la nature de la chaleur (*Théorie analytique de la chaleur,* 1822), tandis que la physique mathématique, telle qu'elle est conçue par Laplace par exemple, est toujours liée à des hypothèses mécaniques sur les molécules ; pour Comte, suivant la direction de Fourier, l'hypothèse mécanique, qu'il appelle à demi-métaphysique, n'est pas plus justifiable dans les sciences que n'importe quelle hypothèse, issue d'Aristote, sur les essences qualitatives. Dans un même esprit, Cuvier recherchait les lois de structure de l'être vivant sans aucune hypothèse sur la nature p.871 de la vie ; Chevreul, en chimie organique, est avant tout un classificateur. On voit l'ensemble de tendances représenté par Comte, qui peut écrire : « Tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives », (Cours, III, 209 ; 39).

D’autre part, cette conception de la science est liée à la manière dont il envisage la réforme intellectuelle ; il s’agit de substituer aux conceptions subjectives de l’âge théologique et métaphysique, sur les réalités productrices des phénomènes, des conceptions purement objectives ; il faut « transformer le cerveau humain en un miroir exact de l’ordre extérieur » (*Politique*, II, 382). Il faut, en lisant cette formule, songer à toutes les sciences, aussi bien à la sociologie qu’à l’astronomie ; le mot *ordre* signifie, chez Comte, la fixité de la structure des choses ; l’intelligence humaine ne trouve pas en elle-même ce principe d’ordre ; et Comte ne se lasse pas de dénoncer sa faiblesse (*Cours,* VI, 193-194 ; 278) ; l’organisation qui est en elle prétend toujours être le reflet d’un ordre extérieur, que cet ordre soit fictif comme dans l’état théologique ou qu’il soit réel comme dans l’état positif. Il réfute expressément et plusieurs fois la thèse du spiritualisme cousinien qui prétend atteindre par l’observation interne et la réflexion sur soi les principes de l’intelligence ; cette critique vise moins la psychologie comme science des phénomènes de conscience qu’une théorie de la connaissance fondée sur l’observation psychologique ; l’intelligence ne saurait découvrir ses propres principes qu’en se modelant sur l’extérieur et non par un vain retour sur soi. Cette conception de l’intelligence est solidaire de la conception légaliste de la science ; car sa prétention ne peut être fondée que si l’ordre qu’elle reflète n’est point imaginaire ; et il est imaginaire dès qu’il n’est plus vérifié ou du moins vérifiable par l’expérience ; toute hypothèse, invérifiable directement, fût-elle même d’accord avec tous les faits, comme l’étaient, à l’époque de Comte, les hypothèses de l’éther p.872 lumineux ou des fluides électriques, sont absolument condamnées ; le seul type d’hypothèse permise, c’est l’anticipation d’une loi. La faiblesse congénitale de l’intelligence n’a d’autre remède

que cette fidélité au réel, qui n'est elle-même possible qu'en bornant les sciences à la détermination des lois.

Comte ne prétend nullement définir les essences qui distinguent les objets des sciences entre eux ; il n'y a chez lui nulle définition de la vie pas plus que de la quantité, ou de la société ; des essences distinctes, il retient seulement des caractères logiques, ceux que la logique courante appelle *extension* et *compréhension* et qu'il appelle, lui, *généralité* et *complexité* ; les essences sont, selon lui, ordonnées suivant une généralité décroissante et suivant une complexité croissante ; c'est une nouvelle formule d'une vieille idée, elle veut dire que leur richesse en compréhension augmente à mesure que leur extension diminue ; cette considération permet de classer les réalités, tout en ignorant leur nature profonde. De là les six sciences fondamentales dominant chacune les arts ou techniques qui sont issus d'elles : les mathématiques étudient la quantité, la réalité la plus simple et la plus indéterminée de toutes ; l'astronomie ajoute à la quantité la force, et elle étudie les masses douées de forces attractives ; la physique ajoute à la force la qualité ; son objet, ce sont les forces qualitativement différentes, chaleur, lumière, etc.. ; la chimie s'élève à des matières qualitativement distinctes ; la biologie a pour objet la vie qui ajoute à la matière brute l'organisation ; enfin la sociologie étudie la société qui relie ensemble les êtres vivants par un lien indépendant de leur organisme. Cette hiérarchie des six sciences fondamentales indique aussi l'ordre historique nécessaire dans lequel elles sont nées, l'esprit n'ayant pu passer à l'objet le plus compliqué qu'après le plus simple ; les mathématiques et l'astronomie existaient dès l'antiquité ; mais la physique est née au XVII[e] siècle, la chimie commence avec Lavoisier, la biologie avec Bichat, tandis que Comte lui-même se considère p.873 comme le créateur de la sociologie. Cet ordre qui est logique et

historique est en même temps pédagogique ; les mathématiques forment l'introduction nécessaire, et la sociologie le couronnement.

Le *Cours de philosophie positive* qui s'occupe successivement des six sciences fondamentales n'est pas un traité de la méthode ; car (III, 68) « la méthode ne saurait être étudiée avec une véritable et féconde efficacité ailleurs que dans ses applications les plus étendues et les plus parfaites ; à la logique générale, isolée de tout raisonnement déterminé, doivent se substituer les mathématiques (III, 290) ; il n'est pas non plus un simple résumé de l'état actuel des sciences ; car, au nom du positivisme, Comte juge les savants de son temps et leur indique la voie où s'engager ; il est un essai de coordination du travail scientifique, étudiant d'une manière méthodique les rapports mutuels entre les sciences ; déjà, spontanément les sciences usent des procédés les unes des autres (III, 69) : le procédé essentiel de la physique est l'observation, celui de la chimie l'expérimentation, celui de la biologie la comparaison ; il n'en est pas moins vrai que la chimie, par exemple, emploie la méthode biologique de classification : « A l'aspect de ces importantes harmonies spontanées, et par le sentiment de ces larges applications mutuelles, entre des sciences vulgairement traitées comme isolées et indépendantes, les diverses classes de savants finiront sans doute par comprendre la réalité et l'utilité de la conception fondamentale de cet ouvrage : la culture rationnelle et néanmoins spéciale des différentes branches de la philosophie naturelle, sous l'impulsion préalable et la direction prépondérante d'un système général de philosophie positive, base commune et lien uniforme de tous les travaux vraiment scientifiques. »

Chaque science sera alors comprise d'après son rôle dans le tout. « Pour concevoir nettement le vrai caractère général

d'une science quelconque, il est d'abord indispensable de la supposer parfaite et l'on a ensuite convenablement égard aux difficultés p.874 fondamentales plus ou moins grandes que présente toujours effectivement cette perfection idéale » (II, 276).

Suivons, selon cette méthode, la conception que Comte se fait de chacune des cinq premières sciences fondamentales.

Les mathématiques, d'abord, se développent historiquement en allant du concret à l'abstrait ; Descartes a réduit la géométrie au nombre ; ses successeurs ont fait de même pour la mécanique, et Fourier vient d'y réduire la thermologie ; des phénomènes naturels de plus en plus complexes sont ainsi représentés par des fonctions. Mais l'abstrait est toujours, chez Comte, indépendant du concret ; les mathématiques, dans leur partie la plus abstraite, l'analyse, ont donc pour objet l'étude des fonctions pour elles-mêmes, indépendamment de leur signification concrète. L'histoire de l'analyse dans les temps modernes montre, selon Comte, comment elle tend vers l'unité et la rigueur logique parfaite : c'est ce que l'on voit notamment dans les destinées de l'analyse transcendante, créée par Leibniz et Newton : longtemps elle apparaît comme un corps étranger, d'une grande imperfection logique ; par exemple la méthode de Leibniz consiste à éliminer dans les résultats les infiniment petits auxiliaires qui lui ont servi dans le calcul ; mais de quel droit cette élimination ? Leibniz lui-même compare ses infiniment petits à des grains de sable, ce qui fait de sa méthode un calcul d'approximation, à moins que l'on ne démontre, comme l'a fait Carnot, que les erreurs commises se compensent. L'analyse transcendante a atteint sa perfection du jour où elle a été réduite par Lagrange à l'analyse ordinaire, grâce à l'emploi des fonctions dérivées. D'une manière générale, l'artifice qui consiste à employer à la place des grandeurs les fonctions

qui y sont liées, fonctions exponentielles, logarithmiques et circulaires (chez Euler et Bernoulli) sert à cette unité des mathématiques, et leur progrès est possible par l'invention de nouveaux auxiliaires de ce genre. En revanche Comte ne croit pas à une extension indéfinie des mathématiques : c'est ainsi que s'appuyant sui Lagrange, il considère p.875 comme chimérique la solution générale des équations de degré quelconque.

La géométrie est la première des sciences naturelles ; elle contient des propositions qu'il est inutile d'essayer de démontrer analytiquement. Descartes a indiqué le but vers lequel elle devait s'orienter ; ramener, par l'artifice des coordonnés, la situation à la grandeur, pour exprimer analytiquement les formes ; son idéal serait d'exprimer toutes les formes possibles, de manière à ne jamais être pris au dépourvu devant les formes réelles que la nature nous présente : ainsi la découverte de Képler eût été impossible sans les travaux de la géométrie grecque sur l'ellipse ; mais c'est grâce à une coïncidence heureuse et parce qu'il se trouve que l'orbite planétaire est elliptique. La géométrie analytique, si elle atteignait son but, n'aurait pas à attendre ces heureux hasards : en fait, elle s'en rapproche par les recherches des géomètres qui ont étendu la méthode de Descartes aux surfaces courbes ou courbes à double courbure (Clairaut), aux lignes ou surfaces discontinues (Fourier), par la classification des familles de surface de Monge.

C'est un grand tort en mécanique d'essayer de démontrer des propositions fondamentales, que l'on ne peut obtenir que par l'observation, telles que la loi de la composition des forces : Lagrange a montré l'insuffisance des démonstrations tentées par Bernoulli, d'Alembert et Laplace : l'élément irréductible à l'analyse, déjà présent en géométrie, croît dans la mécanique ; les trois grands principes : égalité de

l’action et de la réaction, inertie, indépendance des mouvements, résultent de l’observation. En revanche, au moyen de ces principes, on peut transformer en théorèmes démontrés un grand nombre de propriétés du mouvement d’abord directement constatées ; telle est entre autres la conservation des forces vives, que Comte refuse de considérer comme une loi première de la nature. Il est curieux que le principe où l’on voit aujourd’hui le mieux la nécessité d’un recours direct à l’expérience, le principe de Carnot, p.876 soit seulement considéré par Comte comme exprimant les pertes d’énergie dues aux frottements dans la transformation de la chaleur en mouvement.

L’astronomie positive, fondée sur la loi newtonienne de gravitation qui ramène à l’unité les trois lois de Képler sur les orbites des planètes, offre, selon Comte, le modèle de positivité, à condition qu’elle ne sorte pas de son domaine, qui est le système solaire ; rien ne nous dit que la gravitation, connue par l’observation des planètes, s’étende au delà du système solaire ; grâce à elle, la notion du monde borné au système solaire est une notion positive, mais non pas celle d’univers. La dynamique céleste tend à démontrer la permanence et l’indépendance de notre système, sa permanence, puisque toutes les perturbations, y étant périodiques et à très longues périodes, tendent à replacer le système dans son état primitif, l’indépendance, parce que la distance des autres étoiles doit rendre imperceptibles les perturbations venant les autres mondes. A la cosmogonie métaphysique de Descartes qui part d’une hypothèse arbitraire sur le mode de production des phénomènes s’oppose la cosmogonie de Laplace qui se donne le soleil avec un mouvement de rotation uniforme et ne remonte pas au delà de l’état qui précède immédiatement le nôtre. On voit combien, pour être positive, l’astronomie doit se borner dans le temps et dans l’espace : ni astronomie stellaire, ni astrophysique, telles en sont les conditions.

La physique au contraire nous montre le type d'une science dont la positivité est encore incomplète. Une des règles que donne Comte pour discerner la positivité est la suivante : lorsqu'on ne peut ramener une recherche physique à des considérations analytiques que moyennant une hypothèse sur la structure des corps, on est encore en pleine métaphysique. A cet égard, les parties de la physique peuvent se ranger dans l'ordre suivant où la part des considérations structurales pour établir les équations des phénomènes, et par conséquent l'absence de positivité, va croissant : barologie, thermologie, p.877 acoustique, optique, électrologie. Il y a par exemple un contraste parfait entre l'emploi de l'analyse dans la thermologie par Fourier qui saisit une loi numérique de la propagation de la chaleur dans la connaissance immédiate du phénomène, et l'emploi qu'on en fait en acoustique ou en optique en réduisant d'abord le phénomène à un phénomène géométrique ou mécanique.

La positivité se reconnaît encore aux deux caractères suivants : la prévision des phénomènes, l'action que nous avons sur eux. Mais de ces deux caractères, à travers la hiérarchie des sciences positives, l'un croît quand l'autre décroît ; ainsi en astronomie la prévision est parfaite, et notre action est nulle ; en biologie, la prévision est très incertaine ou peu précise, mais nos moyens d'action augmentent singulièrement. La physique est, à cet égard, en un stade intermédiaire.

Une autre marque de la positivité est le caractère relatif des lois ; il n'y a pas, d'après Comte, de lois vraiment universelles, parce que l'extrapolation n'est jamais permise au delà des limites de l'observation : on l'a vu à propos de l'attraction, qu'il ne nous est pas permis d'étendre au delà du système solaire. Mais Comte va plus loin : c'est à cette époque que le physicien Regnault, reprenant les

expériences sur lesquelles était établie la loi de Mariotte, montrait que la loi cessait d'être vraie pour les très hautes et les très basses pressions ; or Comte condamne ces recherches comme contraires à la positivité véritable, qui désigne ici nos besoins et notre usage ; la loi de Mariotte est une loi simple, qui suffit à nos besoins ; les recherches que l'on peut faire en dehors des limites de l'expérience courante sont inutiles et d'ailleurs infinies. L'excès de précision est incompatible avec l'existence des lois (VI, 638). Mais Comte, dans son refus de chercher l'absolu, ne s'aperçoit pas qu'il repousse ces recherches précises qui ont été à la base des grands progrès de la physique.

Enfin une des marques de la positivité d'une science, c'est la manière dont on établit les relations de parenté entre les p.878 phénomènes distincts ; c'est l'analyse mathématique, appliquée directement et sans hypothèse sur la structure, qui peut révéler ces parentés ; ainsi les équations de la propagation de la chaleur de Fourier correspondent à la marche des ordonnées d'une ligne droite et à l'équation du mouvement uniforme : voilà une analogie positive bien différente de celle que l'on essaye entre la lumière et le son par exemple, en les réduisant l'un et l'autre au mouvement d'un fluide.

La chimie est la science où cesse définitivement tout emploi de l'analyse mathématique ; elle est d'ailleurs fort loin de la perfection qui lui est propre ; sa puissance de prévision est faible et ses explications peu cohérentes. Elle doit d'abord se purger des hypothèses métaphysiques qui l'encombrent : celle de l'unité de la matière, fondée sur un désir irréfléchi d'unité de l'entendement que l'on érige en loi ; celle des affinités, dont Berthollet a montré le caractère tout relatif, puisqu'il n'y a pas d'affinité invariable ; celle de la différence entre chimie inorganique et chimie organique, qui se fait uniquement d'après l'origine des corps que l'on

étudie, et que Chevreul d'ailleurs écarte ; la réduction de l'affinité chimique à la force électrique, qui ferait rentrer la chimie dans la physique. A ce moment, la chimie, surtout quantitative, s'orientait vers l'hypothèse atomique, grâce à la loi des proportions définies ; c'est là une tendance que Comte blâme très vivement ; et c'est à la loi même qu'il s'attaque ; cette loi ne permet pas la prévision ; elle nous dit ce que seront les proportions des composants si le composant se produit ; mais non qu'il se produira ; de plus Comte accepte les critiques de Berthollet qui voit en cette loi l'exception et non la règle ; les solutions et les alliages, qui se font selon des proportions quelconques, sont parents des faits chimiques ; les composés dits organiques sont sans proportion définie. Toute la sympathie de Comte va à la chimie classificatrice et qualitative qui est la partie positive de la chimie, la découverte de l'ammoniaque par Berthollet, qui généralise ainsi la notion d'acide, les recherches p.879 électrochimiques de Berzélius, la synthèse de l'urée par Wöhler.

La conception comtiste de la biologie positive s'appuie surtout sur le *Cours de physiologie* (1829-1832) de Blainville. Le problème biologique est de découvrir la fonction, quand on connaît l'organe, ou l'organe, quand on connaît la fonction ; l'étude des organes est la statique ou l'anatomie ; l'étude des fonctions, la dynamique ou la physiologie ; la biologie est l'union intime de la statique et de la dynamique. La vie elle-même se définit un double mouvement de composition et de décomposition, ou mieux d'absorption et d'exhalaison. Comte considère comme impossible la méthode d'expérimentation en biologie : on ne peut en effet opérer isolément sur un organe à cause de son consensus avec les autres ; mais la pathologie, qui étudie les altérations des organes et des fonctions, est comme une expérimentation spontanée, puisque, selon le mot de Broussais, le pathologique ne diffère pas du physiologique. Il

blâme les recherches quantitatives en biologie ; les phénomènes de la vie, à cause de leur complication, ne sont pas calculables ; et la chimie numérique est inapplicable à des corps dont la composition moléculaire varie constamment. L'unique instrument de recherche est la comparaison, l'étude comparée des organes à travers tous les termes de la série animale depuis l'homme, considéré comme le plus élevé ; l'anatomie positive a commencé avec l'anatomie comparée de Daubenton et de Cuvier ; c'est encore la comparaison d'un organe avec un autre (par exemple l'analogie, découverte par Bichat, entre le système cutané et le système muqueux) qui constitue son procédé principal.

La biotaxie ou classification joue donc un rôle primordial à titre non de fin, mais de moyen méthodique, à condition seulement qu'elle soit préparée en vue de la comparaison, c'est-à-dire que la position d'un organisme dans la classification doit faire connaître sa nature. Elle est donc non pas un artifice mnémonique, mais une méthode naturelle, qui nous fait connaître la « vraie hiérarchie organique », la série linéaire où, p.880 partant de l'inférieur, on voit croître peu à peu la diversité des organes, l'activité et le nombre des fonctions. Comte est pour Cuvier contre Lamarck ; la théorie de la descendance enlèverait tout moyen méthodique à la biologie ; « la réalisation précise de la série avec des espèces définissables n'est possible que si les espèces sont fixes » ; il y a entre le milieu et l'organisme un équilibre stable et tel que les organismes qui ne s'y prêtent pas disparaissent ; c'est le principe des conditions d'existence qui joue le rôle de l'ancien principe de finalité ; or Lamarck nie cet équilibre aux dépens du milieu.

La même exigence de positivité qui le conduit à blâmer les tentatives d'expérimentation et de calcul et la théorie de la descendance, l'amène, en statique ou anatomie, à limiter

la recherche aux tissus et aux organes, en excluant presque les recherches microscopiques dont l’abus fait naître l’idée « d’un chimérique assemblage d’une sorte de monades organiques qui seraient les vrais éléments primordiaux de tout corps vivant ». Au delà du tissu, il n’y a rien, puisqu’il n’y a plus d’organisation. C’est empêcher toute orientation vers la théorie cellulaire, qui allait rénover la biologie ; pour Comte une théorie de ce genre tend à se confondre avec ces métaphysiques qui voient la vie partout répandue et confondent la vitalité avec la spontanéité.

Dans la dynamique ou biologie, Comte distingue, avec Bichat, l’étude de la vie organique et celle de la vie animale ; mais contrairement à lui et d’accord avec de Blainville, les deux propriétés de la vie animale, irritabilité et sensibilité, sont assignées exclusivement la première au tissu musculaire, la seconde au tissu nerveux ; il ne veut pas reconnaître de propriété distincte qui n’ait un siège anatomique distinct. Pas de fonction sans organe, c’est ce principe qui l’amène à donner à la phrénologie de Gall une adhésion enthousiaste ; car elle fait enfin correspondre aux fonctions intellectuelles et morales un siège organique précis, à chaque fonction une région distincte de l’écorce cérébrale, selon la vraie tendance positive ; il considère même que ce p.881 traitement biologique des facultés intellectuelles est le plus grand service que la biologie rend au positivisme universel. La psychologie, bornée à la conscience, n’était rien moins que l’étude d’une fonction sans organe, ce qui est contraire au bon sens philosophique ; l’idéologie, en donnant le primat à l’intelligence et au calcul, dont elle fait dépendre les sentiments et l’instinct, et en réduisant l’intelligence à la sensation, aboutit à la doctrine d’Helvétius ; celle de l’égalité des intelligences et de l’égoïsme. Gall part de l’innéité des dispositions fondamentales de chaque individu et de la pluralité de facultés irréductibles ; par là il permet

d'échapper à la croyance en une modification arbitraire et indéfinie du réel par l'éducation, comme la conçoit Helvétius. L'unité du moi qu'on pourrait opposer à cette dispersion de facultés juxtaposées n'est qu'un reflet de la théorie théologique de l'unité de l'âme. Comte n'admet d'ailleurs pas les localisations fantaisistes de Gall ; il juge même indispensable d'écarter provisoirement toute recherche anatomique de l'analyse physiologique des facultés, et il voit un moyen d'analyse dans les monographies sur les savants et artistes éminents et dans les études de pathologie mentale ; donc, s'il est loin de Cousin et de Condillac, il reste, malgré sa phrénologie, très près de la psychologie, au sens moderne du mot.

Au total, sa conception de la physiologie, qui ne vise qu'à répartir des fonctions distinctes dans des organes distincts avec un ordre tout à fait fixe et invariable, reflète clairement l'esprit que nous allons voir s'affirmer dans sa sociologie. On voit l'idéal scientifique, depuis les mathématiques jusqu'à la biologie, se déplacer peu à peu ; la perfection de la science est moins dans la précision des déterminations que dans l'harmonie des conceptions et sous ce rapport la physicochimie, condamnée à aller des parties au tout, est inférieure à la bio-sociologie qui va du tout aux parties. L'ensemble des sciences positives, vu à partir de la sociologie, forme maintenant un système dont la sociologie fait l'unité : elles étudient le milieu physique de la p.882 société (astronomie, physique et chimie), puis l'agent social (biologie) et enfin la société elle-même ; la rationalité des mathématiques s'est montrée impuissante avec sa désastreuse indifférence aux choses morales ; la sociologie a une rationalité supérieure à celle de toutes les autres sciences, parce qu'elle établit l'ascendant de l'esprit d'ensemble sur l'esprit de détail.

III. — LA SOCIOLOGIE

@

La sociologie de Comte (le terme est introduit dans le Cours, t. IV, p. 185), dans sa constitution définitive, présente les traits suivants : la structure, sociale existe en soi, avec des caractères ou organes permanents. qui persistent au milieu des progrès ; il y a une statique sociale, qui détermine ces organes et qui est tout à fait indépendante de la dynamique sociale qui renferme les lois du progrès : il est donc oiseux et de remonter à l'origine des sociétés et de vouloir les construire ou reconstruire sur un plan rationnel, comme l'ont fait les philosophes du XVIIIe siècle : pour ces philosophes, il n'existait d'autre philosophie sociale que la dynamique, qui se vante d'expliquer l'origine même des sociétés. Or, pour Comte, la dynamique est subordonnée à la statique ; le progrès vient de l'Ordre ; il ne peut que perfectionner les éléments permanents de toute société : religion, propriété, famille, langage, rapport du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.

Cette soumission de la dynamique à la statique clôture la période critique et révolutionnaire pendant laquelle, tout à l'inverse, on cherchait dans la genèse et le progrès de la société la raison de sa structure. Une circonstance peut empêcher de saisir le sens et la portée de cette transformation : dans sa première œuvre, le *Cours de philosophie positive,* Comte s'est presque uniquement attaché à la dynamique, et c'est dans le *Système de politique* qu'il a fait un ample exposé de la statique : on a l'impression que la dynamique se suffit à elle-même, en p.883 d'autres termes, que la loi des trois états, qui est la loi fondamentale de cette dynamique, présente chacun de ces états et notamment l'état positif comme faisant naître une

structure sociale distincte. La doctrine de Comte ne se distinguerait alors nullement par son allure d'une doctrine révolutionnaire. Mais il est très loin d'en être ainsi, si la structure sociale reste foncièrement identique à travers son passage par les trois états (exactement comme dans l'astronomie de Comte, les systèmes solaire et stellaire ne changent point et comme, dans sa chimie et sa biologie, les espèces restent fixes) ; il n'y a pas de pensée moins touchée par l'idée de l'évolution que celle de Comte ; les « trois états » sont ceux par lesquels a passé l'humanité s'efforçant d'organiser de mieux en mieux une structure sociale qui reste un donné ultime et fixe : le positivisme réussit là où ont échoué la théologie et la révolution ; il institue une religion de l'humanité qui unit les hommes mieux qu'aucune autre, un régime de la propriété qui développe les instincts altruistes, une constitution de la famille qui confère à la femme un vrai pouvoir spirituel, une organisation politique qui met à sa place exacte le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, mais il ne fait naître ni la religion, ni la famille, ni la propriété, ni la séparation des pouvoirs qui sont comme des constantes sociales ; toutes les doctrines qui nient ces constantes ou qui veulent les détruire, comme le socialisme, sont pour lui des aberrations qu'il ne réfute même pas.

La dynamique se réduit à la loi des trois états, et cette loi est une loi d'évolution intellectuelle ; elle n'a aucune application directe dans le domaine des affections et des actions ; or la statique étudie une structure sociale qui a sa racine dans les affections humaines ; dans l'égoïsme et l'altruisme. Si donc on définit le positivisme seulement comme la doctrine de la loi des trois états, cette doctrine apparaîtra en tout et pour tout comme un effort pour n'excepter aucun domaine de la réalité de l'emploi des méthodes scientifiques ; et c'est ce que l'on p.884 appelle ordinairement la première philosophie de Comte, celle à laquelle Littré voulait s'en tenir. Mais si l'on n'oublie pas que

la loi des trois états n’est qu’une dynamique, inséparable d’une statique, l’on verra de suite que cette première philosophie n’aurait aucun sens, à part de ce qu’on appelle ordinairement sa deuxième philosophie, c’est-à-dire la statique ou Religion positive, exposée dans le Système ; l’unité doctrinale est parfaite, quelle que soit d’ailleurs l’importance des modifications que la mort de Clotilde ait apportées dans son sentiment religieux. Comte lui-même s’est aperçu, semble-t-il, au courant de son exposé du Cours, combien était insuffisante la part faite à la Statique, et il annonce au tome VI (p. 47) un traité spécial de philosophie politique (devenu le Système de politique positive) qui devait résoudre la question de statique sociale, celle de la convergence des évolutions intellectuelle, politique, sociale, morale qui sont présentées isolément dans le Cours. Le Cours nous donne plutôt une philosophie de l’histoire qu’une sociologie au sens qu’a pris ce mot dans l’école de Durkheim (qui vise bien plus à la statique qu’à la dynamique), et peut-être ceux qui veulent voir chez Comte la doctrinaire de l’unité organique seront-ils hostiles au Cours ; mais il est sûr que Comte entend ne pas séparer l’un de l’autre, le progrès de l’ordre.

Sa philosophie de l’histoire existe dès les premiers opuscules, et elle est peut-être la partie la plus ancienne de la doctrine. Le *Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société* (1822) (*Système de Politique*, t. IV, Appendice, p. 81) est composé de trois parties, dont la première a pour objet les données historiques sur la marche de l’esprit humain, base positive de la politique ; la seconde a trait à l’éducation positive, et la troisième à l’action de l’homme sur la nature ; il n’y est pas question de statique sociale. Cette philosophie de l’histoire, comme toutes celles de l’époque, est née de la conscience du danger que la crise révolutionnaire faisait courir à la société ; après beaucoup d’autres, Comte en voit l’origine dans la p.885 désorganisation

spontanée du pouvoir spirituel qui commence au XIVe siècle et dont le protestantisme est au XVIe siècle l’aboutissant ; la philosophie de Hobbes engendre toute la philosophie négative du XVIIIe siècle, avec sa critique destructrice du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel ; le succès d’une philosophie aussi « débile » que celle du XVIIIe siècle serait un miracle, à part du mouvement général de décomposition qu’elle termine. Elle aboutit à la révolution avec son dogme de la souveraineté populaire, qui est l’aveu déguisé du manque de tout principe positif ; l’économie politique avec son principe de la libre concurrence, la croyance des légistes dans leur puissance de modifier à leur gré la société par les institutions politiques, tout cela trahit le même esprit négatif.

Ces constatations n’ont pas le caractère dramatique qu’elles prennent chez de Maistre ou Lamennais ; c’est que Comte (c’est là le postulat de toute sa philosophie de l’histoire) est convaincu que cette destruction atteint seulement une forme de la société et non la société elle-même qui est aussi indestructible que le système solaire ou que la série des espèces animales ; un état purement négatif n’existe jamais seul dans l’histoire ; la société continue à être soutenue par l’ancien système d’idées, que la critique veut détruire, jusqu’à ce que ce système soit remplacé par un autre, qui s’élabore peu à peu pendant la destruction du premier. La philosophie de l’histoire de Comte, inspirée de Saint-Simon, n’est pas tout à fait la même que celle des saint-simoniens ; il n’y a pas chez lui d’époque critique à proprement parler ; il y a une époque organique qui s’éteint pendant qu’une autre se prépare (IV, 411). Aussi l’histoire de la désorganisation, que l’on vient de lire, présente-t-elle comme envers l’histoire d’une réorganisation qui commence aussi dès le XIVe siècle et a même été préparée avant par la capacité industrielle née de l’affranchissement des

communes et par la capacité scientifique qui résulte de l'introduction des sciences positives en Europe par les Arabes ; ce sont ces capacités elles-mêmes qui, p.886 antagonistes, l'une du pouvoir militaire, l'autre du pouvoir théologique, les dépossèdent peu à peu de la domination temporelle et spirituelle.

L'histoire nous présente donc trois états : un état passé, le régime théologique où le pouvoir spirituel appartient à un pape qui représente Dieu sur la terre et le pouvoir temporel à des empereurs et à des rois qui sont les élus de Dieu ; un état à venir où le pouvoir spirituel sera détenu par les savants, et le pouvoir temporel par les industriels ; enfin un état de transition, le nôtre, qui supprime le passé et prépare l'avenir ; d'où les bizarreries de la politique d'alors : un parti rétrograde qui a le sentiment juste qu'il faut organiser, mais qui a le tort de vouloir faire revivre un passé qui meurt et qui, se contredisant lui-même, demande pour lui la liberté qu'il refuse à tous au nom de ses principes ; un parti révolutionnaire qui a le sentiment juste qu'il faut faire place nette, mais qui, comprenant les nécessités d'une organisation, se contredit en faisant de ses principes critiques, comme la liberté de conscience, des principes positifs ; mais il n'arrive qu'à instituer l'arbitraire d'un despotisme administratif sans principe ; dans cette situation, seul le positivisme est cohérent.

Mais cette philosophie de l'histoire a, aux yeux de Comte, plus que la valeur d'une induction ; il croit en effet trouver la raison nécessaire du développement politique dans une loi du développement intellectuel qui la sous-tend ; cette démonstration repose sur le principe suivant : l'état politique d'une époque dépend de son état intellectuel et de ses croyances ; il n'y a pas de progrès politique à part du progrès intellectuel ; la meilleure illustration de ce principe est la période brillante du Moyen âge, celle des Croisades et

du XIIIe siècle, que Comte cite très souvent ; tous les rapports politiques sont alors dominés par la foi catholique. D'autre part, la loi élémentaire du développement intellectuel est connue ; Comte la tient, par Saint-Simon, du Dr Burdin. L'esprit, dans la connaissance qu'il a des choses, passe p.887 par trois états successifs : l'état théologique dans lequel il explique les phénomènes par des puissances divines, l'état métaphysique où il met à la place des dieux des forces abstraites et. impersonnelles, enfin l'état positif où, abandonnant toute recherche des causes, il détermine simplement les lois ou relations constantes entre les phénomènes. Cette loi peut être appuyée par des observations innombrables tirées de l'histoire des sciences ; la physique est d'abord une mythologie où les phénomènes dépendent du caprice des dieux ; elle devient, en particulier dans la scolastique, une métaphysique qui ramène à une force constante chaque classe de phénomènes ; encore à demi métaphysique chez Descartes qui cherche, sous les phénomènes, des constructions mécaniques imaginaires, elle devient positive avec Newton ; le passage de l'alchimie à la chimie, du vitalisme métaphysique à la biologie positive, de l'astrologie à l'astronomie en fournirait autant de preuves. Mais Comte va plus loin que l'observation et rattache cette loi aux caractères mêmes de l'esprit. L'extrême faiblesse de l'esprit humain est, je l'ai déjà dit, un des thèmes constants de Comte ; l'ordre qu'il y a en lui ne peut être que le reflet de l'ordre extérieur tel qu'il le conçoit ; or, il commence à le concevoir de la manière la plus aisée en imaginant au dehors des êtres semblables à lui qui produisent les phénomènes comme il produit ses propres mouvements, capricieux comme lui. Le progrès se fait par l'abstraction et la généralisation ; du fétichisme, son point de départ, où le monde est peuplé d'innombrables volontés mal définies, l'homme passe au polythéisme, où à chaque classe de phénomènes, la mer, l'air, etc., est assignée un

dieu distinct, qui a les attributs précis et se détache des faits qu'il régit, et de là au monothéisme, où la multiplicité des dieux est remplacée par un Dieu unique et tout-puissant extérieur au monde. Ainsi finit l'état théologique ; puis la personnalité de Dieu s'efface ; comme il n'agit que par des lois générales, on peut lui substituer des forces impersonnelles dont l'action nécessaire permet p.888 de prévoir les faits ; par un nouvel et définitif effort d'abstraction, c'est dans les lois ou rapports constants qu'il cherche ses moyens de prévision. C'est en cet état et en lui seul qu'il a atteint l'ordre extérieur tel qu'il est ; dans les deux états précédents, l'imagination dominait plus ou moins et il peuplait la nature de fictions ; dans l'état positif, toute fiction est abolie, et l'ordre mental conçu par la science représente l'ordre réel ; l'esprit a ainsi atteint son équilibre définitif : la loi des trois états exprime donc le jeu nécessaire des facultés, le passage de l'absolu au relatif, de l'imagination à la raison.

Il faut ajouter que le passage d'un état à l'autre dans l'humanité est plus ou moins prompt selon la science dont il s'agit ; si l'on considère les six sciences fondamentales, l'on trouvera que leur passage à l'état positif a eu lieu selon leur ordre hiérarchique, ayant été d'autant plus facile que l'objet de la science est plus général et moins complexe ; la dernière des sciences, la sociologie, est encore à l'état métaphysique, avec les légistes révolutionnaires, et Comte s'assigne la tâche de la faire passer à l'état positif.

Si l'on revient maintenant à la philosophie de l'histoire, on verra que, dans l'intention de Comte (et c'est pourquoi il en est si sûr), elle peut être considérée comme une application à la sociologie de la loi des trois états ; le Moyen âge monothéiste, précédé de l'antiquité polythéiste, est fondé sur la croyance théologique ; l'âge de transition, la crise négative, sur les idées métaphysiques ; enfin l'état futur et

définitif de l’humanité sur le positivisme. Il y a une affinité entre l’état théologique et la politique militaire qui établissent l’un et l’autre par une sorte de violence et d’en haut l’unité sociale ; l’esclavage et le travail forcé sont liés à cet état. Il y a une affinité entre l’état métaphysique et la théorie de la souveraineté populaire et des droits de l’homme ; les hommes y sont considérés abstraitement, comme unités égales entre elles, à la manière des forces métaphysiques ; il y a affinité entre l’état positif et le développement industriel p.889 et pacifique : Comte prévoit, en 1841, l’avènement final d’une ère pleinement pacifique, la décadence du régime colonial, le rôle de l’armée limitée à la répression des désordres intérieurs (Cours, VI, 350).

Il y a quelque ambiguïté dans cette application de la loi des trois états à l’évolution politique. D’abord l’état métaphysique correspond bien mal à la transition révolutionnaire ; intellectuellement, il est en continuité avec l’état théologique ; les forces de la nature sont les dieux conçus plus abstraitement ; politiquement, il est négatif et destructeur de l’état antérieur. Mais surtout, comment attendre, du passage de la science des sociétés à l’état positif, une organisation ; qui doit mettre fin à la crise révolutionnaire ? Comte n’entend par là rien de tel que l’usage pratique que Condorcet ou d’autres voulaient faire de la science ; il s’agit pour lui d’un changement de mentalité analogue à celui qu’a produit le catholicisme au Moyen âge ; il veut créer un nouveau pouvoir spirituel, être le chef d’une nouvelle Église. Y a-t-il proportion entre ceci et cela, entre une étude positive des faits sociaux et un changement qui doit rénover le monde ? Mais au surplus, où Comte jusqu’ici a-t-il étudié les faits sociaux ? Admettons qu’il ait démontré ce fait social que l’esprit doit passer, dans l’étude des faits sociaux, de l’état métaphysique à l’état positif, ce n’est là qu’une direction.

IV. — LA RELIGION DE L'HUMANITÉ

@

Il suffit de passer du Cours au Système pour voir de quelle manière, assez inattendue, se résoudront ces questions. Loin que ce soit la sociologie positive qui produise l'ordre nouveau, c'est plutôt une volonté d'ordre inhérente à la société qui se consomme par la sociologie positive ; le progrès vient de l'ordre, le mouvement de l'existence, le dynamique du statique. Cet ordre n'est possible que si l'on peut unir la supériorité p.890 intellectuelle du savant et l'aptitude sociale du théologien, pour trouver un régime qui soit le plus convenable aux besoins intellectuels et qui puisse satisfaire les besoins moraux, qui mette fin à cette scandaleuse « insurrection de l'esprit contre le cœur », qui caractérise le conflit entre l'intelligence critique qui nie au nom de la raison et la théologie qui affirme au nom du cœur. A cette condition seule, la société peut se consolider.

Or, l'exigence formelle de positivité en sociologie amène à saisir une réalité qui satisfait à toutes ses conditions, c'est l'Humanité. Une sociologie positive, c'est une sociologie qui retrace la continuité nécessaire de tous les travaux et de toutes les pensées humaines ; il montre à chaque individu qu'il n'existe que par le passé, qu'il tire de l'Humanité tout ce qui rend possible sa vie matérielle, intellectuelle et morale, que les morts vivent plus que les vivants. L'Humanité, notion parfaitement positive, susceptible d'être analysée et connue par l'histoire, est comme la Providence de l'individu qui doit être l'objet d'un culte dans ses grands hommes et dans ses inventions. Il n'y a plus rien de fictif dans cet objet ; grâce à la sociologie, l'esprit humain devient

le miroir du monde, non seulement de l’ordre extérieur, mais de l’ordre humain.

La religion est le pouvoir de régler les volontés individuelles et de les rallier. Seule a réellement ce pouvoir une religion qui remplace le concept fictif de Dieu par le concept positif de l’Humanité ; dans la religion de l’Humanité se joignent l’unité intellectuelle du polythéisme grec, l’unité politique du polythéisme romain, l’unité morale du christianisme ; elle fait cesser la « régence de Dieu », indispensable pendant la minorité de l’Humanité ; elle met fin à l’« insurrection de l’esprit contre le cœur » qui caractérise le conflit de l’intelligence critique du XVIIIe siècle avec la théologie : ici la foi, reposant sur la notion positive d’Humanité, s’accorde avec l’amour pour régler l’action.

Comte se flatte donc de garder tout ce qui a fait la force unifiante et organisatrice du catholicisme et même de l’augmenter p.891 grâce à l’objectivité de la notion d’Humanité ; sa religion s’attache à reproduire toutes les formes de la religion catholique jusqu’aux rites et aux sacrements, jusqu’au calendrier même, en remplaçant Dieu par l’Humanité ou Grand-Être et les saints par les grands hommes. Il institue un pouvoir spirituel ou sacerdoce qui a pour fonction d’enseigner le dogme. Ce sacerdoce, qui constitue l’aspect intellectuel de la société, ne doit pas se permettre les divagations qui caractérisent la science actuelle ; son travail est moins de recherche et d’analyse que de synthèse, et de synthèse faite en vue du dogme positiviste ; synthèse « subjective » qui consiste surtout dans la rédaction « des traités philosophiques, où chaque science se trouve réduite à son extension normale et dignement incorporée à la religion de l’humanité », extension normale, c’est-à-dire définie non pas par les exigences internes du travail scientifique, mais par son usage social.

L’intelligence ne peut trouver ces limites en elle-même ; le pouvoir spirituel n’a pas chez Comte la domination absolue ; l’intelligence ne pense que pour agir, et elle n’agit que pour des motifs qui viennent du cœur et du caractère. Il y a donc en dehors du pouvoir spirituel qui dit le dogme, un pouvoir temporel qui a pour fonction essentielle l’industrie, c’est-à-dire l’exploitation raisonnée de la nature au profit des besoins de l’homme ; l’activité industrielle repose, d’après Comte, sur la propriété, élément permanent de la société et ses motifs sont égoïstes ; mais contre les économistes, Comte pense que, malgré ses motifs, elle sert à développer les penchants altruistes en habituant chacun à travailler pour autrui.

Pourtant ni l’intelligence ni l’action ne sauraient atteindre par elle-même l’incorporation de l’individu à l’humanité ; à côté du pouvoir temporel et spirituel, que connaissait seuls le Cours, le Système montre la nécessité d’une source indépendante d’affections altruistes qui est l’origine finale de tout le culte du Grand-Être, le cœur, distinct de l’intelligence et de la volonté ; p.892 on croit à tort l’altruisme étranger à notre nature. Mais les penchants altruistes ne se développent véritablement que dans la famille ; le positivisme la considère comme une institution essentielle, qu’il défend contre les utopies d’origine grecque et que Comte prétend consolider en interdisant le divorce, et en instituant le droit d’aînesse. Dans la famille, l’impulsion sentimentale vient de la femme, et le positivisme devra son succès final à l’influence spirituelle qu’exercera la femme dans le foyer. On sait que c’est son amour pour Clotilde de Vaux qui rendit éclatant pour Comte le rôle du sentiment ; dans son imagination, la femme, appui final du culte de l’Humanité, devient chez lui l’objet d’un culte ; et l’utopie de la Vierge Mère devient « le résumé synthétique de la religion positive, dont elle combine tous les aspects » ; il rêve, par cette maternité virginale, « de faire surgir une caste sans

hérédité mieux adaptée que la population vulgaire au recrutement des chefs spirituels et temporels » (Politique, IV, 276 et 279).

Cette mise en évidence du pouvoir du sentiment l'amène, dans le *Système,* à la conception d'une septième science, supérieure à la sociologie, c'est la *morale* que, dans le *Cours*, il ne séparait pas de la sociologie ; la nécessité de cette nouvelle science est liée au rôle du sentiment, comme source dernière du culte de l'Humanité : « Après que la science profane a convenablement ébauché la connaissance du milieu (astronomie, physique et chimie) complétée par celle du corps (biologie), la science sacrée (sociologie) aborde l'étude systématique de l'âme, en appréciant l'existence collective... Mais cet examen nécessaire constitue une dernière préparation dont le caractère incomplet reste irrécusable. On y sent que, l'étude spéciale de l'intelligence et celle de l'activité s'y trouvant séparées de celle du sentiment, elles n'y permettent d'apprécier que des résultats dont la source et la destination appartiennent à la science suivante (morale) » (*Politique*, IV, 232). « Par la morale, la religion est saisie non plus dans son objet, mais dans son origine subjective, p.893 si bien que les différentes sciences ne sont plus que des « branches de la morale » (IV, 187).

La pensée de Comte tend finalement à une forme moins linéaire que circulaire ; la religion de l'humanité se rapproche du fétichisme, au point que Comte croit que tous les stades intermédiaires, parcourus par la civilisation occidentale, pourront être évités lorsque les Occidentaux auront la mission d'instruire les peuples sauvages restés fétichiques ; la réflexion rationnelle régresse vers le mythe et l'immédiateté du sentiment : la religion est le commencement et la fin de l'humanité : spontanément l'homme n'est qu'un être religieux ; c'est seulement la

résistance d'un milieu défavorable qui le pousse à l'action égoïste et à l'étude du dehors ; mais le positivisme règle l'intelligence et l'activité de telle manière qu'elles se subordonnent à nouveau au sentiment ; l'éducation a pour rôle d'éliminer les mauvais effets qu'aurait par lui-même l'essor théorique et pratique (*Politique*, IV, 250 ; 261).

Bibliographie



CHAPITRE XVI

LA PHILOSOPHIE SOCIALE EN FRANCE (*suite*) :

PROUDHON

@

p.894 Joseph Proudhon (1809-1865), fils d'un artisan de Besançon et d'abord ouvrier typographe, est un autodidacte dont l'œuvre et l'action ont été le point de départ de plusieurs mouvements sociaux importants : syndicalisme, mutualisme, pacifisme prennent de lui leur direction. Il a publié entre autres : *Qu'est-ce que la Propriété ?* (1840), *De la Création de l'ordre dans l'Humanité* (1843), *Système des contradictions économiques* (1846), *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858 ; 2[e] éd., 1865), *La Guerre et la Paix* (1861), *Du principe de l'art.*

Proudhon est-il philosophe ? telle est la question que se pose M. Guy-Grand dans l'Introduction de la nouvelle édition de la *Justice dans La Révolution et dans l'Église.* Proudhon est dur envers les philosophes de profession : « Par quel fanatisme de l'abstraction, écrit-il, un homme peut-il se dire exclusivement métaphysicien, et comment, dans un siècle savant et positif, existe-t-il encore des professeurs de philosophie pure, des gens qui enseignent à la jeunesse à philosopher en dehors de toute science, de toute littérature et de toute industrie, des gens, en un mot, faisant métier, le plus consciencieusement du monde, de vendre l'absolu ? Philosopher pour philosopher est une idée qui n'entrera jamais dans un esprit sain » (p. 202, 205) ; la spéculation pure est le fruit du romantisme, de cette « littérature de

décadence », qui prétend à des intuitions géniales, à des révélations d'un autre monde réservées à peu d'initiés. Or, il y a une certitude humaine qui appartient également à tous, parce qu'elle p.895 reste la même en qualité, quelle que puisse être d'ailleurs l'étendue des connaissances ; le plus savant arithméticien n'a pas plus de certitude que celui qui voit que 2+2=4. D'autre part, la philosophie accompagne toute activité humaine ; elle n'a pas en effet d'autre rôle que de chercher un principe de garantie pour nos idées et une règle pour nos actions : or, « il n'est pas d'artisan qui, dans l'exercice de sa profession, ne fasse usage d'un ou plusieurs moyens de justification... L'ouvrier a, pour se diriger dans ses travaux, le mètre, la balance, etc. Semblablement, il n'est pas d'ouvrier qui ne puisse dire la destination de son œuvre, à quel ensemble de besoins et d'idées elle se rattache... Ce que l'artisan fait dans sa spécialité, le philosophe le cherche pour l'universalité des choses » (209).

La philosophie, de spéculative, doit donc devenir « pratique et populaire » ; elle appartient à l'enseignement primaire. Mais y a-t-il là plus qu'une aspiration ? Proudhon qui a besoin, pour penser, de l'ardeur des polémiques où il y allait de sa liberté, qui cherche partout des ennemis, n'a ni le temps ni le goût de digérer ses idées en un système cohérent ; ce sont d'éclatantes fulgurations au milieu d'indigestes résumés de lectures. « Ce Protée, comme dit M. Guy-Grand, n'est pas facile à saisir » ; ennemi à la fois de la propriété privée et du communisme, du despotisme et du suffrage universel comme de toute souveraineté populaire, révolutionnaire et antijacobin, il n'est pas d'homme pourtant qui soit moins juste-milieu et plus hostile à l'éclectisme ; le mysticisme foncier de *Guerre et Paix,* où la guerre apparaît comme une sorte de jugement de Dieu, et sa théorie de la famille, si conservatrice, où le mariage n'est pas considéré comme un contrat révocable, mais comme une sorte de fusion des personnes, sont-ils bien d'accord avec le

rationalisme de la *Justice ?* L'hégélianisme qui, dans la *Création de l'Ordre,* lui servait à concilier les contradictoires (cet hégélianisme qu'il avait connu par K. Marx, sans jamais l'avoir complètement admis) est abandonné dans la *Justice.*

p.896 Pourtant, son mysticisme a des limites : comme Comte, il pense que la guerre appartient au passé et que s'ouvre une ère pacifique ; d'autre part, la subordination et la hiérarchie n'existent qu'à l'intérieur de la famille, qui est la partie constitutive, mais non le modèle de la société. Son hégélianisme enfin est momentané et superficiel. Reste la doctrine de la *Justice* qui répond le mieux à ses idées de réforme sociale : Proudhon, en 1849, soutient contre Bastiat son système du « mutuellisme » ou de la gratuité du crédit ; il ne veut pas, comme Marx, supprimer le capital, mais bien l'intérêt du capital, en raison de son injustice ; le capital, stérile par nature, ne doit pas produire un bénéfice, qui permet au capitaliste de vivre sans travailler : ce serait une « contradiction ». Cette réforme s'inspire d'un idéalisme, opposé à l'esprit du matérialisme marxiste ; c'est celui même de la philosophie de Proudhon dans la *Justice.* Dans ce livre, vraiment éclatant en dépit de tout son fatras, Proudhon arrive spontanément à une conception de l'Univers qui fait songer à celle d'Héraclite et des Stoïciens : chez ceux-ci, la « droite raison » est à la fois la force physique qui dirige la matière, le critère de la connaissance et le principe de la conduite morale et de la société ; de même, chez Proudhon, la Justice désigne non pas un idéal de conduite que l'homme se construirait à lui-même (Proudhon est aussi hostile à l'explication génétique et utilitaire des idées morales qu'à l'innéisme), mais bien une réalité universelle qui se manifeste, dans la nature, par la loi d'équilibre, et dans la société, par une réciprocité fondée sur l'égalité des personnes ; elle répond donc aux deux problèmes que pose la philosophie : « Elle est tout à la fois, pour l'être raisonnable, principe et forme de la pensée,

garantie du jugement, règle de la conduite, but du savoir et fin de l’existence. Elle est sentiment et notion, manifestation et loi, idée et fait ; elle est la vie, l’esprit, la raison universels » (*Justice*, éd. Guy-Grand, p. 223) ; sous sa forme morale, elle est « le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la p.897 dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu’elle se trouve compromise » ; ce n’est pas l’œuvre d’un individu de la découvrir, mais celle de la « spontanéité collective » ; la philosophie est œuvre du peuple plus que de l’individu ; elle est une « métaphysique de groupe ».

Au fond, il n’y en a pas d’autre selon Proudhon et tous l’admettent ; on n’est divisé que sur son fondement et encore n’y a-t-il, sur ce point, que deux systèmes opposés ; « l’un, celui de la transcendance, consiste à placer hors de l’homme, soit en un Dieu, soit en une autorité constituée, Église ou État, le sujet ou auteur du droit » ; c’est le système dont l’Église catholique est le type achevé ; mais elle ne diffère que par une netteté plus grande des doctrines de Rousseau, de Kant, de Spinoza, des spiritualistes, des socialistes et d’Auguste Comte lui-même, « qui en niant Dieu se raccroche au grand être humanitaire ». L’autre système, celui de l’immanence, dont le type est la Révolution, « place le sujet juridique dans la conscience et le fait identique à l’homme » ; ce n’est que par abstraction que l’homme peut être considéré à l’état d’isolement et sans autre loi que l’égoïsme. L’immanence est l’application à l’homme d’un principe qui, peut-être, n’est lui-même qu’une forme de la Justice, celui du relativisme ; comme, selon l’enseignement de Comte, il faut éliminer de la science la recherche de l’absolu, il faut faire de même dans les sciences morales, où l’absolu ne serait que l’individu affranchi de toute entrave ; les absolus individuels doivent entrer en conflit pour que se produise l’équilibre où il ne subsiste d’eux que ce qu’il y a de commun, la « raison

publique » ou « raison collective » ; par ces vues, Proudhon, comme l'a montré M. Bouglé, est un sociologue au sens actuel du mot ; il va jusqu'à dire que la justice est à la fois « essence de la société » et « forme propre de l'âme humaine ». C'est pour la Révolution ainsi entendue, que Proudhon combat contre l'Église : ce n'est pas un négateur comme Voltaire ; il voit le mal de la société de son temps dans l'absence de croyance et p.898 dans l'arbitraire qui en résulte, et il somme Napoléon III de dire « quel spirituel il entend substituer au spirituel catholique » (p. 239) ; il est contre ceux qui ne croient qu'à la matière et à la force.

La philosophie proudhonienne est moins un système qu'une transformation foncière dans la position et le classement des problèmes : son effort pour mettre fin, par la notion de justice, à la scission entre la nature et l'homme, l'équivalence qu'il établit entre tous les systèmes « transcendants », théisme ou panthéisme, dont l'hostilité réciproque était alors la grande affaire de la philosophie, doivent faire voir en lui une pensée de grande valeur et dont les suggestions sont loin d'être épuisées.

Bibliographie



CHAPITRE XVII

L'IDÉALISME ITALIEN

I. — ROSMINI

@

p.899 La philosophie italienne suit, de 1800 à 1850, une courbe analogue à celle de la philosophie française ; elle abandonne l'idéologie du début du siècle pour aller vers un spiritualisme plus ou moins imprégné d'idées kantiennes. P. Galuppi (1770-1846) veut, exactement comme Cousin et Royer-Collard, trouver dans l'observation intérieure non seulement la certitude du moi mais celle des rapports constitutifs qui sont les principes de la connaissance. Avec le moi nous est donnée, indissolublement liée à lui, l'existence du monde extérieur.

G. Rosmini (1797-1855), ordonné prêtre en 1831, n'abandonna la solitude de Stresa, sur le lac Majeur où il s'était retiré en 1840, que pour devenir, en 1848, l'envoyé du roi de Sardaigne auprès du pape ; c'est Gioberti, alors ministre du roi, qui l'avait choisi pour cette fonction.

On trouve chez Rosmini comme chez Gioberti la préoccupation de donner à l'Italie une spéculation philosophique qui convienne mieux à son génie que l'idéologie sensualiste ; chez l'un comme chez l'autre, la réforme intellectuelle est mêlée à la renaissance politique. La rectitude logique et le sentiment chrétien, écrit Rosmini (*Psychologie,* t. II, p. 286, trad. Segond), sont les deux caractères des peuples d'Italie ; aussi les écrivains qui ont

été logiques et religieux ont-ils toujours plu à la nation ; là est la vraie raison du succès de Galilée en Italie, tandis qu'elle ne répondait qu'avec la paresse et la lenteur de p.900 la vieillesse à l'appel de ces génies si puissants du XVIe siècle qui professaient la philosophie (Bruno, Campanella). Mais Galilée n'était pas philosophe, et les philosophes de ce temps qui étaient loin d'éviter l'hérésie du Nord, le protestantisme, furent répudiés par l'Italie. « Ainsi, conclut-il, ce pays demeura sans philosophie et c'est ce qui l'empêcha de former une nation ».

Il a donc à tâche de créer une philosophie nationale ; il a le sentiment très vif de l'hostilité de l'esprit italien contre toutes les doctrines qui font reposer la connaissance de la vérité sur la nature des facultés humaines, qu'il s'agisse de la pensée cartésienne, des formes kantiennes, du sentiment ou de l'instinct des Écossais ; il ne réprouve pas moins les doctrines traditionalistes ou celles du sens commun ; il n'y a de vérité que là où un esprit a l'intuition d'un « premier vrai » qui le précède, et qui est la norme des autres vrais ; la doctrine de Rosmini a donc de l'affinité avec celles de Malebranche ou de Platon qui déclarent la primauté de l'être sur la connaissance. Mais cet être n'est pas un donné que l'âme rencontrerait accidentellement, c'est un intelligible qui est lié si intimement à l'intelligence que, sans cette liaison, il n'y aurait pas d'intelligence du tout. Car penser le vrai, c'est penser ce qui ne peut être autrement qu'il n'est, ce qui implique que l'on a d'abord pensé l'être comme tel, éternel, incréé, immuable, simple et tout à fait indéterminé : l'être est divin sans être Dieu ; il est à la réalité de Dieu comme l'abstrait est au concret (Rosmini se défend d'être ontologiste, et de rien admettre de tel qu'une vision de Dieu) : l'objet premier de l'intelligence est donc l'être idéal. Rosmini considère la vérité non pas comme la

correspondance d'une idée à un objet, mais comme un type éternel, tel que l'idée platonicienne.

Sans doute, l'on connaît aussi les choses finies ; mais comment l'être limité, senti d'un sentiment animal, est-il l'objet d'une perception intellectuelle ? C'est parce que nous lui appliquons l'idée de l'être indéterminé ; « l'être est prêté aux choses finies par suite de la nécessité où nous sommes de les connaître, et de p.901 l'impossibilité de les connaître, à moins qu'elles ne deviennent d'abord des êtres, c'est-à-dire qu'elles ne soient unies à l'être par la pensée. Aussi l'essence de l'être ne se confond pas avec les réalités sensibles ; elle s'unit seulement à elles et les rend intelligibles ». Ce genre d'union, qui, comme la participation platonicienne, fait la véritable obscurité du système, doit suffire à éviter le panthéisme ; car « l'essence qui se manifeste dans l'Idée demeure toujours distincte de la réalité tant qu'il s'agit de choses finies ».

Comme l'idée d'être sert de norme à la connaissance, elle est aussi la règle de la conduite ; « les êtres sont bons dans la mesure où ils sont... ; l'éthique n'est qu'un corollaire de la théorie de l'être... ; chaque objet possède en lui-même, dans son essence, un ordre intrinsèque qui détermine la nécessité de ses parties de ses qualités... ; la connaissance de l'être nous conduit à la connaissance de sa bonté, de sa valeur » [222]. La moralité consiste dans l'amour de l'être, et l'impératif peut s'énoncer ainsi : Aime l'être comme tu le connais et dans l'ordre qu'il présente à ton entendement. Rosmini est donc contraire à la thèse kantienne de l'autonomie de la volonté ; il y trouve le même subjectivisme qu'il a dénoncé dans la théorie de la connaissance ; l'obligation ne peut venir que d'un principe extérieur à l'agent ; et le mal moral est senti douloureusement comme une sorte de dénaturation de notre être.

On reconnaît facilement, dans la philosophie de Rosmini, une inspiration malebranchiste, qui continue en Italie celle du cardinal Gerdil.

II. — GIOBERTI

@

Beaucoup plus que Rosmini, Gioberti (1802-1852) a participé à la vie politique de son pays ; ordonné prêtre en 1825, il est exilé en 1833 pour ses idées républicaines, et il va à Paris, où p.902 il entre en relations avec plusieurs publicistes et philosophes ; d'abord enthousiaste des *Paroles d'un Croyant* de Lamennais, et ami de Mazzini, il passe peu à peu à l'idée d'une monarchie constitutionnelle, et il réprouve l'*Esquisse d'une Philosophie* ; il voit dans le Piémont l'État qui doit prendre la tête de la future confédération italienne. Rentré en Italie en 1847, il devient pour deux mois, à la fin de 1848, le premier ministre du roi Charles-Albert, au moment de la guerre du Piémont contre l'Autriche ; il achève sa vie à Paris.

« Seules les « nations ontologiques », pense Gioberti, sont capables d'héroïsme, parce que seules elles s'attachent aux grandes vérités, elles savent en vivre et au besoin s'imposer pour elles de sublimes sacrifices » [223]. Ontologiques, c'est-à-dire admettant le primat de l'être, indépendamment de toute position de l'esprit, comme une donnée qui s'impose : les ennemis de cette tendance, c'est presque toute la philosophie moderne, qui a sa racine dans le libre examen luthérien : Descartes, ce grand sceptique, ce rêveur ridicule et puéril, fait rétrograder la philosophie de plusieurs siècles en la fondant sur le *cogito,* qui amène à croire que l'esprit peut se poser soi-même et poser Dieu ; il mène au

psychologisme, à cette folie incroyable de regarder comme un produit de son activité l'auteur même de l'univers.

Dans cette voie, Gioberti va plus loin que Rosmini : ce n'est pas l'être idéal dont l'esprit a d'abord l'intuition, mais bien l'Être réel qui, seul, peut être immense, absolu, immuable, c'est-à-dire Dieu ; l'être n'est point chez lui, comme chez Rosmini, simple norme ou modèle ; son activité est causalité créatrice ; la connaissance consiste à saisir cette création se faisant ; jamais nous ne jugerions qu'une chose sensible existe, sans joindre à notre impression subjective l'idée d'une cause créatrice qui seule peut la soutenir ; le pur psychologisme, qui retranche p.903 cette idée, aboutit à un subjectivisme sceptique. La connaissance se heurte à un incompréhensible qui n'est saisi ni par les sens ni par l'intelligence : c'est un surintelligible, un inconnaissable, dont l'existence est pourtant certaine ; selon Gioberti (qui ne paraît pas connaître Plotin et Damascius), nul philosophe n'a spéculé sur lui ; le surintelligible est la différence qu'il y a entre l'intelligible humain, qui est limité, et l'intelligible divin ; c'est le fond mystérieux des choses, compréhensible à Dieu seul ; c'est le noumène kantien, avec cette différence qu'il n'est pas objet de la raison, mais d'une faculté suprarationnelle.

Cette notion du surintelligible est liée, chez Gioberti, à une critique du rationalisme théologique dont on a déjà rencontré tant d'exemples à cette époque ; il s'agit pour lui de défendre contre le naturalisme menaçant la notion du surnaturel, du mystère, de la révélation ; Chateaubriand et Montalembert ont tort, selon lui, d'essayer de rendre la vérité religieuse acceptable à la raison. Gioberti n'admet d'ailleurs pas non plus que les dogmes qui expriment ce surnaturel se donnent comme des vérités achevées et définitives ; il veut un développement continu de la théologie qui établisse constamment l'équilibre entre le

dogme et l'état de la civilisation ; « la tradition est vie ; si elle cesse de vivre, elle devient inutile » [224].

III. — MAZZINI

@

Le frémissement intellectuel qui se propage dans l'Italie de la première moitié du siècle se fait sentir chez Mazzini, connu comme un des triumvirs qui gouverna la République romaine, qui, proclamée en 1849, finit après quelques mois par l'expédition française qui rétablit la puissance papale. Il y a dans la p.904 pensée de Mazzini, avec beaucoup moins de mysticisme et plus d'activité, une inspiration analogue à celle du messianisme polonais : l'unité politique italienne n'est pas, chez lui, la satisfaction d'un égoïsme national ; une nation n'est que l'intermédiaire indispensable entre l'individu et l'humanité ; l'indépendance nationale doit servir à l'univers. Il est également hostile à l'individualisme et au traditionalisme : « L'individualité, l'appel à la conscience individuelle toute seule conduit à l'anarchie. L'idée sociale, l'appel à la seule tradition, sans un effort constant pour l'interpréter par l'intuition de la conscience individuelle et pousser l'homme ainsi vers l'avenir, conduit au despotisme et à la stagnation ». Mazzini défend donc l'idée d'un progrès qui garderait en lui toutes les étapes du passé : la liberté, que l'antiquité gréco-romaine a introduite dans l'histoire, l'égalité des hommes dont l'idée est née avec une religion universaliste comme le christianisme, la fraternité que la France a tenté de mettre en pratique en 1789, voilà les trois étapes de l'histoire qui ont été résumées par la révolution française : mais l'individualisme des Droits de l'homme est maintenant insuffisant : Mazzini pense que le droit dépend du devoir, et que le devoir ne peut être

connu par la conscience individuelle que sous son aspect négatif de défense ; « la conscience a besoin d'une règle pour vérifier ses instincts : c'est la raison et l'humanité » (*Devoirs de l'homme,* 1860 ; *Opere,* XVIII, p. 41). La difficulté est d'unir ces deux forces : « La conscience de l'individu est sacrée ; le consentement commun de l'humanité est sacré. Qui néglige de consulter l'un et l'autre se prive d'un moyen essentiel à la connaissance de la vérité... L'un est la vérification de l'autre » (*Ibid.,* p. 38-39). Sans l'activité individuelle, sans les besoins et inclinations de l'homme, il n'y a que des principes abstraits et inertes ; individus et nationalités (qui sont, elles aussi, des personnes) donnent vie à l'humanité.

La doctrine de Mazzini rend le même son que celles de Rosmini et de Gioberti ; l'esprit italien, tel qu'il se témoigne en ces trois penseurs, se montre hostile aux doctrines de pure et simple immanence et attaché à l'idée d'une réalité supérieure à l'individu.

Bibliographie



IV

LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE après 1850 et LE VINGTIÈME SIÈCLE

PREMIÈRE PÉRIODE

(1850-1890) [225]

CHAPITRE PREMIER

TRAITS GÉNÉRAUX DE LA PÉRIODE

@

p.907 Le milieu du siècle a vu la fin de tous les espoirs, plus ou moins sincères, que l'on mettait dans les grandes constructions philosophiques et sociales. Une seconde période s'ouvre qui dura jusque vers l'année 1890.

Le thème général de la pensée dans la période précédente avait été une sorte de justification de la nature et de l'histoire comme conditions de l'avènement d'une réalité supérieure, qu'on là nomme Esprit, Geist, Liberté, Humanité, Harmonie ou de tout autre nom : le déterminisme rigoureux, ou, si l'on veut, la loi de développement incoërcible qu'un Comte, un Hegel, un Schopenhauer même admettent dans les choses est compensée à leurs yeux par la liberté qui en est la fin ; liberté indissolublement liée à la nécessité, qu'elle soit la conscience de cette nécessité, comme chez Hegel et en quelque mesure chez Comte, ou qu'elle en soit la négation et la délivrance, selon Schopenhauer ; le héros romantique de convention est un passionné qui trouve en son ardeur fatale enfer et ciel, damnation et rédemption ; la pensée philosophique d'alors a ressenti la même fièvre, dont une ultime expression se trouve dans la lettre, si singulièrement littéraire, de Richard Wagner à Mathilde Wesendonck : « Quand p.908 vos yeux magiques, sacrés, sont fixés sur moi et que je m'absorbe en eux, à ce moment il n'y a plus ni sujet ni objet, à ce moment tout se confond et ne forme plus qu'une harmonie infinie et profonde » [226]

Dans cette harmonie, on sent maintenant une brisure ; on a comme perdu l'intuition de cette unité profonde ; la pensée, plus sobre, se pose des alternatives dont il ne s'agit plus d'unir les termes, entre lesquels l'entendement est forcé de choisir. Par exemple l'aile vivante du parti hégélien, l'hégélianisme de gauche, celui de Feuerbach et de Karl Marx, retient avant tout du maître l'idée de la nécessité du processus social, et se termine en matérialisme ; et il ne faut pas accuser Taine d'incompréhension quand il rapporte de sa lecture de Hegel l'idée d'un déterminisme où tous les phénomènes de l'esprit sont ramenés à un Volksgeist, et celui-ci même à l'influence du milieu physique ; Taine ne lit pas Hegel autrement qu'on ne le lisait de son temps. Inversement cette époque voit naître avec la fin du désir de conciliation à tout prix la philosophie de la liberté, sous deux formes d'ailleurs très différentes, chez Renouvier et chez Secrétan ; chez le premier surtout, la liberté, comme libre arbitre, loin de consommer la nécessité, d'être une nécessité qui s'accepte elle-même est une rupture du déterminisme définie en somme par une pure négation ; et l'œuvre historique de l'humanité est faite de toutes les initiatives imprévisibles des individus qui n'ont d'autre loi que celle que la raison donne à leur volonté libre.

D'une manière générale, supprimez des doctrines antérieures tout ce qui leur donne leur caractère apocalyptique et visionnaire, vous obtenez les doctrines nouvelles avec leur aspect sceptique et découragé, ou qui, inversement, attendent beaucoup des forces humaines et fort peu de la nécessité naturelle. Le matérialisme de Marx, c'est la doctrine hégélienne de l'État, p.909 privée de son sens religieux, comme le positivisme de Littré, c'est la doctrine de Comte, découronnée de ses fantaisies sur la future Église et l'organisation des rapports définitifs du temporel et du spirituel. Hegel avait distingué avec beaucoup de force et presque de violence entre l'histoire et la philologie, l'histoire

qui décrit l'avènement de l'esprit, tandis que la philologie, se bornant à l'étude critique des documents, enlève à l'histoire cet aspect d'épopée que leur donne une lecture immédiate des textes [227]. Cette distinction tombe complètement à l'époque qui nous occupe : Renan, Max Müller, Eduard Zeller, Burckardt et tant d'autres se donnent pour des philologues, qui sont en même temps des historiens ; le résultat général de cette critique, c'est une transformation dans l'aspect du passé ; il se fait en général beaucoup moins mystérieux, beaucoup plus semblable au présent ; l'histoire au sens fort du mot qu'il avait pris chez Bossuet ou saint Augustin, comme de périodes spécifiquement distinctes par toute leur structure spirituelle, tend à s'évanouir chez Renan ; chez lui, comme chez Rohde par exemple, on voit agir dans ce lointain passé des facultés en tout pareilles aux nôtres, et, dans leur perspective, chaque époque se fait notre contemporaine ; comme l'avait redouté Hegel, la critique nous fait perdre, avec le sentiment d'une forte distinction entre le présent et le passé, le pressentiment d'un avenir final auquel l'histoire nous conduit ; tout s'égalise et le *Semper eadem omnia* de Lucrèce revient souvent sur un ton, il est vrai, plus ironique et glacial que pessimiste, mais aussi, par exemple dans les recherches linguistiques, comme une indispensable règle de méthode. Cournot, avec ses vues sur le hasard et les accidents, constitue la théorie de la connaissance historique, qui, faisant valoir, dans la production de tout événement, la convergence d'un nombre immense des causes indépendantes l'une de l'autre, enlève la possibilité de trouver un p.910 sens à l'histoire. Et entre le déterminisme marxiste et l'indéterminisme de Cournot, il y a bien, sans doute, opposition ; mais on y trouve un accord à nier toute doctrine ésotérique sur le stade final de l'histoire.

De là une situation assez singulière, affectant l'ignorance ou le scepticisme au sujet de la détermination des fins,

l’attention du philosophe se transfère à l’exercice de la pensée qui connaît ou de la volonté qui agit et sur les conditions formelles de cette pensée ou de cette volonté. C’est une époque fertile en vues générales sur la connaissance et en recherches logiques aussi bien qu’en spéculation sur le fondement de la morale ; l’esprit, las de chercher un objet imaginaire, se replie sur lui-même pour observer les lois de son *exercice :* il n’y a pas d’attitude qui fût plus antipathique à un Comte ou à un Hegel qui ont lutté toute leur vie contre un pareil formalisme. Avec elle l’attention se reporte vers le criticisme de Kant, surtout vers la *Critique de la raison pure* : c’est le début du néocriticisme allemand et français ; dans le même esprit, Taine remet en honneur l’analyse de Condillac ; c’est l’époque du grand succès de la *Logique* de J. S. Mill, qui est, à vrai dire, encore plus qu’une logique, une théorie empiriste de la connaissance ; enfin on voit poindre, se rattachant à ce mouvement, la critique des sciences qui se développera surtout à l’époque suivante.

De là tant d’œuvres froides, sévères ou ironiques, qui doivent ces qualités à ce qui, peut-être, est le trait essentiel à cette période assagie qui va de 1850 à 1890 environ, à savoir l’indifférence à l’objet. Cette indifférence qui frappait si vivement Nietzsche et qu’il a si sévèrement reprochée aux historiens, est un trait tout à fait général : le formalisme en philosophie correspond à l’art parnassien dans la poésie française, plus encore, l’art de Mallarmé va à l’extrême dans la recherche des pures conditions formelles d’un poème ; « tentative merveilleuse, écrit Paul Valéry ; où Kant, assez naïvement peut-être, avait cru voir la Loi morale, Mallarmé percevait sans doute p.911 l’Impératif d’une poésie : une Poétique ». Même parti pris d’indifférence d’ailleurs chez le paysagiste ou dans le roman naturaliste. « La foi à la vérité philosophique absolue, écrivait Cournot en 1861, est tellement refroidie que le public et les Académies ne

reçoivent plus guère ou n'accueillent plus guère en ce genre que des travaux d'érudition et de curiosité historique ». La pensée anglaise reprend alors en Europe une influence qu'elle avait perdue de longtemps ; la logique de Mill, le transformisme de Darwin, l'évolutionnisme de Spencer marquent comme les pentes naturelles de l'esprit dans cette période.



CHAPITRE II

JOHN STUART MILL

@

p.912 Le poète et l'analyste, le voyant et l'homme de réflexion, après Coleridge et Carlyle, ces deux types se dégageaient dans la pensée anglaise avec des traits extrêmement accusés et en opposition irréconciliable. James Mill essaya de transmettre à son fils, John Stuart Mill, né en 1806, cette discipline intellectuelle rigoureuse du benthamisme, toute logique et déductive. Le jeune Mill adopta avec fanatisme les principes de l'école et fonda une société utilitaire. Mais survint la crise mentale qu'il a racontée dans des pages fameuses de l'*Autobiography* (1873) : ce fut un sentiment pénible d'inertie qui le laissait indifférent à toutes les tâches qui l'enthousiasmaient naguère ; il rendit responsable de cette atonie émotionnelle les habitudes exclusives d'analyse, que lui avait données l'éducation paternelle ; c'est alors qu'il vit l'importance du sentiment immédiat et non réfléchi : « Demandez-vous si vous êtes heureux, et ainsi vous cesserez de l'être ; la seule chance est de prendre comme but de la vie non le bonheur, mais quelque fin extérieure à lui ». Alors il lut Wordsworth, « le poète des natures non poétiques » ; en 1838, il remarquait combien excellente était la méthode de Bentham, mais combien limitée était la connaissance de la vie : « Sa méthode est empirique ; mais c'est l'empirisme qui a peu d'expérience de la vie », et il lui oppose, en 1840, Coleridge, avec ses éclairs de pensée qui vont à des vérités non soupçonnées par les utilitaristes.

Si Mill garda de sa première éducation une manière d'exposer sage, lucide et défiante du ton oratoire et de l'enthousiasme, p.913 on peut dire pourtant que cette crise lui donna une largeur de vues, peu habituelle dans l'école.

I. — LA LOGIQUE

@

On peut remarquer le petit nombre ou l'insignifiance des traités de logique dans l'ensemble de la philosophie moderne ; la conviction de Kant qu'Aristote a tout dit sur cette science est presque universellement partagée ; les ébauches puissantes de Leibnitz sur cette science sont pourtant restées à l'état d'essai. Puis brusquement, on remarque vers le milieu du XIXe siècle, surtout en Angleterre, un complet revirement. En 1826, Whately publie ses *Elements of Logic* ; il distingue clairement la logique de l'épistémologie ; il détermine sa fonction pratique, qui est non de découvrir la vérité, mais de déceler le vice d'une argumentation, par exemple par la réduction à l'absurde ; c'est lui qui eut l'idée d'écrire les *Historic Doubts about Napoleon,* où il montre que les mêmes arguments qui attaquent la vérité du christianisme doivent nous faire douter de l'existence de Napoléon. En 1830, paraît le *Discourse on the Study of Natural Philosophy* d'Hershell ; en 1837, l'*History of the inductive Sciences* de Whewell, fait ressortir avant tout le rôle de l'invention de l'esprit dans la découverte scientifique ; l'observation par le sens ne fournit que des données ou tout au plus des lois empiriques ; c'est de l'esprit que vient, sous forme d'hypothèse, l'idée qui les unifie et en laquelle on trouve l'explication causale ; ces idées sont le produit de la sagacité du génie à laquelle ne supplée aucune règle ; Whewell conçoit leur rôle unifiant sur

le modèle kantien de l'unité produite par le concept de l'entendement. C'est d'un tout autre côté que se dirige l'attention d'Auguste de Morgan (*Formal Logic ; or the Calculus of Inference, necessary and probable,* 1847 ; *Syllabus of a proposed system of Logic,* 1860) et Boole (*The Mathematical* p.914 *analysis of Logic,* 1847 ; *An Analysis et the Laws of thought,* 1854).

La logique traditionnelle a comme point de départ des concepts doués d'extension et de compréhension ; or la théorie des concepts, des genres et des espèces, n'est pas d'accord avec la représentation de l'univers que Mill hérite de l'empirisme de Hume ; le donné, ce ne sont pas des concepts, mais une poussière ou amas d'impressions isolées les unes des autres. La logique de Mill consiste, reprenant les problèmes traditionnels de la logique les uns après les autres, à traduire les solutions ordinaires en un langage qui ne suppose plus l'existence de concepts, mais seulement des impressions, isolées ou associées entre elles. Ainsi se transforme la théorie des termes, des propositions et du raisonnement. Un sujet, un corps par exemple, n'est qu'un certain nombre de sensations ordonnées d'une certaine manière ; il existe en dehors de nous, cela veut dire qu'il est une possibilité permanente de sensations ; comme le corps, l'esprit n'est rien qu'une trame d'états intérieurs, une série d'impressions, sensations, pensées, émotions et volontés. « Une proposition abstraite comme : une personne généreuse est digne d'honneur..., ne contient rien que des phénomènes ou états d'esprit suivis ou accompagnés de faits sensibles. » Pour la définition, ou bien elle n'apprend rien sur la chose et elle énonce le sens d'un mot, ou elle n'est pas distincte d'une proposition ordinaire.

Le syllogisme paraît lié à une théorie des concepts, puisque, dit-on, il conclut le particulier de l'universel. Mais, pour un empiriste, la majeure universelle : tous les hommes

sont mortels, équivaut à un nombre fini d'expériences déterminées (Pierre, Paul, etc.... sont morts), et elle en est comme le memento ; de ces cas particuliers que nous réunissons uniquement pour la commodité dans une formule résumée, dont nous pourrions nous passer si notre mémoire était meilleure, mous concluons à un cas particulier semblable : donc Jacques est mortel. Dans l'opération réelle que l'esprit accomplit n'intervient p.915 aucun axiome universel. Les axiomes d'ailleurs, à leur tour, ne dépassent nullement l'expérience soit effective, soit continuée par l'imagination. Soit l'axiome : Deux droites ne peuvent enclore un espace, l'inconcevabilité du contraire, dont on fait une preuve d'apriorité, n'est que l'impossibilité d'imaginer qu'elles convergent, si loin que l'on se transporte en pensée.

Toute proposition féconde n'est donc qu'une liaison entre des faits. Mais ici se pose un problème d'un tout autre genre ; comment peut-on discerner, parmi ces liaisons, celle qui est une loi de la nature, ou une liaison de cause à effet ? Bacon avait, on le sait, résolu cette question par l'invention des fameuses tables ; ces tables et la théorie empiriste de la causalité de Hume sont d'inspiration fort différente. Les tables supposent qu'il y a une liaison constante d'effet à cause entre une « nature » que nous observons et une « forme » que nous cherchons ; cette liaison nous est voilée par les innombrables circonstances qui accompagnent nos observations ; les tables sont un moyen d'éliminer ces circonstances. L'univers d'impressions de Hume ignore si une liaison de ce genre existe dans la nature ; il rend seulement compte de notre croyance en cette liaison par le jeu tout à fait irréfléchi de l'association et de l'habitude. L'emploi pratique de tables de Bacon est visiblement indépendant de l'empirisme théorique de Hume ; que l'on donne au principe de causalité une origine empiriste ou non, l'usage d'un procédé analogue à celui des tables est

indispensable pour déceler tel lien particulier de causalité ; par exemple les variations du poids selon le déplacement à la surface de la terre.

Les quatre méthodes de Mill qui constituent un ensemble de procédés pratiques pour discerner les relations de causalité qui se formulent en lois, ne sont donc pas connexes de son empirisme, pas plus d'ailleurs que les règles, données par Hume dans la même intention, n'ont un rapport avec sa thèse sur le principe de causalité. D'ailleurs Mill, qui n'était pas du tout physicien, a pris tous les matériaux de ses recherches à Whewell, qui était p.916
kantien et à Hershell qui n'avait aucune thèse particulière sur l'origine des connaissances. L'emploi de ces méthodes suppose une conception de la causalité sur laquelle empiristes et aprioristes peuvent être d'accord : la causalité, c'est la liaison constante et inconditionnelle entre deux phénomènes, telle que le premier ne puisse exister sans que le second apparaisse ; c'est alors un problème purement technique de démêler, dans les observations, quelles sont les liaisons de ce genre, et c'est à quoi servent les quatre méthodes : méthode de concordance qui rassemble les observations dans lesquelles le phénomène est présent et permet d'éliminer toutes les circonstances qui ne sont pas communes aux diverses observations ; méthode de différence qui fait la liste de deux groupes d'observations, ceux où le phénomène est présent et ceux où il est absent, ce qui permet d'éliminer les circonstances communes aux deux groupes ; méthode des variations concomitantes qui, pour chaque variation du phénomène, indique quelles sont les circonstances concomitantes qui varient ou non ; celles qui restent fixes sont encore éliminées ; enfin la méthode des résidus qui permet d'éliminer *a priori* toutes celles des circonstances présentes que l'on sait, par des inductions antérieures, incapables de produire l'effet dont on cherche la cause (c'est par exemple, par la méthode des résidus que

Le Verrier, cherchant les causes des perturbations qu'il ne pouvait attribuer à l'attraction d'aucun corps connu, a découvert Neptune). Cette technique des méthodes, il appartient au technicien plutôt qu'au philosophe de la juger ; elle semble être une technique de vérification et de contrôle, plutôt que de découverte, comme l'a cru Mill ; de plus elle ne permet point de discerner entre les deux phénomènes liés, quelle est la cause et quel est l'effet.

Mais il reste à l'empiriste Mill une question d'ordre philosophique : comment pouvons-nous être assurés que la constance observée de la liaison est le signe d'une causalité nécessaire, autrement dit que tout phénomène a une cause ? On connaît la p.917 profonde réponse de Hume à cette question ; Mill n'en tient pas compte, et sa solution est d'une autre espèce ; nous atteignons le principe de causalité par une induction de même ordre que celle par laquelle nous arrivons à toute proposition universelle : cette induction n'est pas du tout le procédé technique des méthodes qui découvre la conjonction constante ou loi par élimination ; c'est l'induction par énumération simple d'Aristote, celle que nous avons vue fonctionner dans le syllogisme ; nous n'hésitons pas, partant des cas innombrables où nous avons constaté sans exception qu'un fait a une cause, à induire qu'un nouveau fait aura une cause. Cette induction ne donne d'ailleurs nulle valeur absolue au principe de causalité, pas plus qu'à aucune autre proposition universelle ; il peut y avoir des régions de l'espace et du temps où il y ait des faits sans cause, et où 2 + 2 fassent 5.

II. — LES SCIENCES MORALES ET LA MORALE

@

C’est en étroit rapport avec la doctrine des empiristes utilitaires que Mill traite de la méthode des sciences morales (*Logique,* livre VI) ; on sait que, dans leur école, elle était strictement déductive ; on se souvient qu’il en était ainsi chez Locke ; il y a là un trait qui peut sembler assez paradoxal chez des « empiristes, mais qui s’explique lorsque l’on songe qu’ils demandaient avant tout à ces sciences des applications ; on suppose des motifs d’action permanents, tels que la recherche du plaisir, et l’on en déduit des règles d’action. Mill, à son tour, voit dans la déduction la méthode essentielle des sciences morales, mais dans une déduction qui ressemble, plutôt qu’à celle des mathématiques, à celle de la dynamique, qui compose ensemble, selon une certaine loi, des causes dont l’effet est déjà connu ; ainsi peut-on en politique agir, par une modification de la constitution par exemple, et prévoir les résultats de son action. p.918 Mill n’admet ni la thèse du gouvernement, invention purement humaine, fabrication, expédient, ni la thèse romantique de Coleridge, celle de l’institution organique, vivante, et spontanée ; il insiste sur l’action individuelle et surtout sur celle de la croyance : « Une personne avec une croyance est une force sociale égale à plusieurs autres qui n’ont que des intérêts » [228]. Mill lui-même est un libéral ; mais la liberté ne signifie pour lui ni l’affranchissement intérieur du romantique, ni la liberté des affaires de l’utilitaire. Contre la première, « il me semble, dit-il, qu’il n’y a rien de si étranger et antipathique à l’esprit moderne que l’idéal de vie de Goethe... Ce n’est pas l’harmonie, c’est une expansion hardie et libre dans toutes les directions qui est exigée par les besoins de la vie moderne et les instincts de l’esprit moderne » ; cette liberté d’action repose sur une force de caractère indépendante des opinions. Pour la seconde, il sent très bien que la liberté économique illimitée est incompatible avec la liberté véritable parce qu’elle ne

permet pas la juste distribution des fruits du travail ; il a quelque sympathie pour le socialisme et il voit dans la coopération un moyen de liberté. Il soutient aussi l’affranchissement politique des femmes [229].

Cet équilibre entre la raison et le sentiment se manifeste nettement dans *Utilitarianism* (1863) ; il y défend l’utilitaire contre l’accusation d’être égoïste et indifférent à tout ce que n’est pas plaisir des sens, aux plaisirs supérieurs de l’art et de la science ; mais cette défense, en somme, est un échec : il reste une contradiction entre ces deux thèses : le motif unique de la conduite reste l’égoïsme ; s’il en paraît être autrement, si l’homme se dévoue aux autres sans retour sur lui-même, c’est que l’acte altruiste, d’abord moyen pour satisfaire l’égoïsme, est devenu d’un moyen une fin par l’oubli de son motif ; c’est le transfert ; ainsi dans l’avarice ; l’amas des richesses n’est plus un moyen de jouissance, mais une fin en soi. Mais d’autre part Mill nous p.919 dit que certains plaisirs, artistiques ou intellectuels, sont de qualité supérieure aux plaisirs des sens, et la considération de la quantité n’entre pour rien dans leur valeur. D’après la première de ces thèses, la vie morale est médiate et acquise, d’après la seconde, la délicatesse morale est primitive et essentielle.

De même que la nature de Mill ne se trouve pas à l’aise dans l’utilitarisme tout simple, il répugne, surtout vers la fin de sa vie, à l’agnosticisme complet de l’école ; il ne veut pas en tout cas d’une négation dogmatique du surnaturel, et, dans son ouvrage posthume (*Three Essays on Religion*, 1874), l’existence des imperfections dans le monde le fait conclure, comme plus tard W. James, à l’existence d’un Dieu fini.

Bibliographie



CHAPITRE III

TRANSFORMISME, ÉVOLUTIONNISME ET POSITIVISME

I. — LAMARCK ET DARWIN

@

p.920 Au XVIIIe siècle et dans tout le début du XIXe, on est séduit par l'idée de la série naturelle qui permet d'ordonner les formes vivantes de telle manière que l'on saisisse intuitivement le passage de l'une à l'autre. Cette notion d'une continuité des formes est très distincte de celle de la descendance réelle des espèces les unes des autres, et n'y amène aucunement.

Ce qui y avait conduit Lamarck (1748-1829), dans son discours d'ouverture de 1800, puis dans sa *Philosophie zoologique* (1809), c'était tout à l'inverse les anomalies que l'expérience constate par rapport aux types naturels d'organisation ; chacun de ces types implique un certain nombre d'organes définis distribués d'une manière déterminée : par exemple le type vertébré implique des yeux placés symétriquement, une dentition, des pattes comme moyen de locomotion ; or l'on constate des cas nombreux de vertébrés où les organes sont distribués autrement, ou bien sont atrophiés, ou bien manquent entièrement ; chacune de ces anomalies a lieu d'ailleurs en un sens différent ; « l'organisation des animaux, dans sa composition croissante, depuis les plus imparfaits, n'offre qu'une *gradation irrégulière* dont l'étendue présente

quantité d’écarts qui n’ont aucune apparence d’ordre dans leur diversité ». Lamarck propose d’expliquer ces écarts non pas en niant la gradation régulière qui reste comme la marche normale et spontanée de la nature, mais en faisant interférer avec elle une multitude de circonstances très p.921 différentes qui tendent continuellement à détruire la régularité. Ces circonstances, ce sont celles du milieu (climat, nourriture, etc...) ; elles occasionnent des besoins différents, et ces besoins, à leur tour, et les efforts soutenus pour y satisfaire ont pour résultat de modifier les organes et même de les déplacer, lorsque la satisfaction des besoins le rend nécessaire : d’où, par exemple, l’asymétrie des yeux des poissons plats : « leurs habitudes de vie les forcent de nager sur leurs faces aplaties... Dans cette situation, recevant plus de lumière en dessus qu’en dessous, et ayant un besoin particulier d’être toujours attentifs à ce qui se trouve au-dessus d’eux, ce besoin a forcé un de leurs yeux de subir un déplacement et de prendre la situation très singulière que l’on connaît aux yeux des soles, des turbots, etc... ». Ainsi Lamarck, suivant la remarque de Sainte-Beuve dans *Volupté*, « construisait le monde avec le moins d’éléments, le moins de crise et le plus de durée possible ». Les changements sont fixés grâce à l’habitude, force conservatrice qui dessine en traits définitifs les formes ébauchées par l’effort pour satisfaire les besoins. On voit comment il faut entendre l’influence du milieu ; elle est toujours productrice d’anomalies. Comme le remarque M. René Berthelot, « loin d’être la cause essentielle de l’évolution comme on l’a souvent dit, l’action du milieu est un facteur perturbateur ».

Il est notable que c’est aussi l’observation de certaines anomalies qui a conduit Charles Darwin (1809-1882) au transformisme (*On the origin of Species*, 1859) : son point de départ est en effet la sélection pratiquée par les éleveurs pour obtenir des variétés d’animaux utiles à l’homme : cette

sélection n’est possible que parce qu’il y a chez les animaux, de génération en génération, une foule de « variations accidentelles », dont les causes nous sont inconnues et dont l’éleveur n’est nullement le maître ; il peut seulement favoriser par ses soins et fixer celles des variations qui sont utiles à ses fins : c’est la sélection, mot qui désigne un procédé volontaire et réfléchi.

p.922 Or, selon Darwin, le procédé des éleveurs est celui qu’emploie la nature pour produire les espèces ; il y a une sélection naturelle qui joue spontanément le rôle de la sélection artificielle. D’abord, en effet, il y a dans les races naturelles comme dans les races domestiques une puissance de variation, moindre sans doute, mais qui, accumulant ses effets pendant un temps considérable, peut arriver à produire des descendants très différents de leurs ancêtres. De plus ces variations ne sont nullement orientées, mais vraiment accidentelles, et elles ont donc lieu dans un sens tout à fait divergent. Enfin, Darwin, acceptant la loi de Malthus qu’il étend à tout le monde animal, pense que les moyens de subsistance croissent beaucoup moins vite que le nombre des animaux ; il se produit dès lors dans le monde animal cette lutte pour l’existence, que Malthus avait dépeinte en traits si sombres dans le monde humain. Cela posé, on conçoit comment peut se produire la sélection naturelle : les variations accidentelles se trouvent être les unes nuisibles, les autres avantageuses dans la lutte pour la vie : seuls survivent les animaux dont les variations sont avantageuses : tel est le principe de la survivance du plus apte, qui a comme corollaire la formation incessante de nouvelles espèces caractérisées par de nouveaux moyens d’adaptation : telle est la véritable origine des espèces, dont l’espèce humaine n’est pas exceptée (*The Descent of Man*, 1871) *:* les caractéristiques propres à l’homme, le développement intellectuel, les facultés morales, la religion

même, sont considérés par Darwin comme des variations biologiquement utiles et qui se conservent par là même.

La prétendue fixité des espèces est une illusion due, soit à la lenteur de leurs transformations, soit à un ralentissement caractéristique de l’évolution dans la période que nous traversons : cette lenteur est d’ailleurs relative à nos moyens humains d’appréciation ; comme le système de Copernic avait détruit les murailles du monde, le transformisme ouvre une perspective sur un temps, dont la durée historique, accessible à la tradition, p.923 n’est qu’une infime partie : ses vues sont d’ailleurs confirmées par la géologie et la paléontologie.

L’esprit du darwinisme est assez différent de celui du lamarckisme : Darwin prend les variations comme des données brutes et inexplicables, tandis que Lamarck les rapporte à l’exercice d’un besoin interne, dont les résultats sont fixés par l’habitude ; chez Darwin, elles ont lieu en un sens quelconque, et, chez Lamarck, toujours dans le sens d’une meilleure adaptation. Le darwinisme est donc essentiellement mécaniste, ne considérant que le résultat des hasards qui interviennent dans la vie des animaux, et excluant tout finalisme. Le même trait se retrouvera dans l’évolutionnisme de Spencer.

Par le darwinisme, appliqué aux fonctions mentales, morales et sociales, la notion de l’homme se transforme ; les problèmes de genèse et d’origine, qui, auparavant, étaient ou bien laissées de côté pour ceux de structure, ou bien rejetés dans un au-delà métaphysique ou religieux plus ou moins obscur, semblent des problèmes susceptibles d’une solution positive, au moins en principe ; les causes qui ont donné naissance à ces fonctions ne sont pas différentes de celles que nous voyons agir sous nos yeux, et il suffit de les imaginer agissant pendant un temps assez long et

accumulant leurs effets pour expliquer les formes les plus complexes. De plus, et c'est un changement plus important encore, ces fonctions ne paraissent pas avoir de sens en elles-mêmes, mais relativement à leur rôle d'adaptation dans un milieu donné ; on confère à l'esprit tout entier une signification biologique. Darwin, lui-même, dans *The expression of the emotions in Man and Animals* (1872), donne l'exemple d'une psychologie transformiste, en cherchant à faire voir dans la plupart des mouvements qui accompagnent une émotion des ébauches d'actes adaptés. Sur l'explication transformiste des sentiments moraux, on peut citer, parmi bien d'autres, les ouvrages de Paul Rée (*Der Ursprung der moralischen Empfandungen,* 1877 ; *Die Enstehung des Gewissens,* 1885) qui furent p.924 un des points de départ de la méditation de Nietzsche : la sélection a selon lui pour effet d'atténuer, chez l'homme, les sentiments altruistes qu'il a hérités des animaux et de renforcer les sentiments égoïstes.

II. — HERBERT SPENCER ET L'ÉVOLUTIONNISME

@

L'évolutionnisme d'Herbert Spencer est une des doctrines qui, dans la période de 1860 à 1890, a eu la plus grande influence non seulement en Angleterre mais dans le monde entier ; conjugué avec le transformisme de Darwin, il a changé, sous plusieurs aspects, l'esprit de la philosophie.

H. Spencer (1820-1903), préparé à la profession d'ingénieur, s'occupe d'abord, de 1842 à 1850, de sujets politiques et économiques ; ses premiers articles du

Nonconformist (*The proper sphere of government*, 1842) marquent un individualisme, une hostilité à l'intervention de l'État, qui resteront des traits permanents de sa doctrine. L'idée de l'évolution se fait jour dans les essais et les *Principles of psychology*, qu'il publia de 1852 à 1857, par conséquent avant l'*Origine des Espèces,* publié par Darwin en 1859. Mais c'est en 1860 qu'il conçut le plan d'un Programme d'un système de philosophie synthétique, qu'il exécuta à la lettre et jusqu'au bout, sans rien changer de ses idées ni de son plan primitif, dans les *First Principles* (1862), *Principles of Biology* (1864-1867), *Principles of psychology* en deux volumes (1870-1872), *Principles of Sociology* (1876-96), *Principles of Ethics* (1879-92), sans compter divers essais notamment sur la *Classification des Sciences* (1864) et l'*Éducation* (1861). Son *Autobiography* (1864) montre bien la physionomie morale de son œuvre : une assurance absolue sur les principes une fois découverts, qu'il maintient avec un dogmatisme tranchant sans jamais les confronter ni les comparer (il lui a toujours été impossible, dit-il, de lire un livre qui partait d'un point de vue p.925 étranger au sien) ; une curiosité critique, sans cesse éveillée, sur les améliorations de détail qui peuvent être apportées à la vie ; enfin un non-conformisme décidé, qui suspecte instinctivement toute autorité ou coutume établie, qu'il s'agisse des cérémonies funéraires, des parades de la cour ou des titres académiques.

Il y a, chez Spencer, une métaphysique qui, par son origine et son inspiration, est indépendante de son évolutionnisme : c'est sa théorie de l'Inconnaissable où il reprend pour son compte les arguments connus d'Hamilton et de Mansel ; comme Hamilton, il voit dans cette doctrine le moyen de concilier la religion et la science. Mais contre Hamilton, il pense que la notion d'inconnaissable n'est pas purement négative : si l'on retranche tous les caractères positifs qui rendent un objet connaissable, il reste un fond

commun, l'Être, qui est l'objet d'une « conscience indéfinie » ; c'est là l'Inconnaissable. Mais cette idée se présente elle-même sous deux aspects fort distincts : d'une part, marquant des limites, elle donne à la science une indépendance complète à l'égard de la religion ; la réalité régie par la loi d'évolution relève de la science sans que la religion, satisfaite une fois pour toutes par la doctrine de l'Inconnaissable, ait rien à voir dans un domaine qui n'est pas le sien (et ce domaine comprend la société et la morale). Mais d'autre part, l'Inconnaissable désigne aussi le fond des choses, la Force, dont la réalité, soumise à l'évolution, est une manifestation. Il y a, dans cet aspect de l'Inconnaissable, quelque chose du noumène kantien de la *Critique de la Raison Pure.* Spencer est un réaliste qui croit que notre connaissance sensible est le symbole de la chose inconnaissable. La matière est irréductible à des faits de conscience, contrairement à la tradition berkeleyenne, maintenue par Mill. Ce second aspect de l'Inconnaissable vient, nous allons le voir, des nécessités de son évolutionnisme qui ne peut pas se passer de l'idée d'une force permanente.

Cet évolutionniste n'est ni un historien ni un biologiste : il n'a qu'une faible part aux disciplines qui donnent le sens p.926 immédiat du développement et de la croissance ; les notions de développement ou d'évolution, que l'on trouve particulièrement en Allemagne de Leibniz à Hegel, étaient inséparables de l'intuition intime d'une vie, dont les êtres organisés, l'histoire et, plus profondément, la religion donnaient des illustrations. Spencer est un physicien ou plutôt un ingénieur, habitué à méditer sur les conditions d'équilibre ; il cherche appui sur des cosmogonies comme celle de Laplace qui ne fait intervenir que les lois de la mécanique dans le développement de la nébuleuse, ou encore sur le transformisme, qui laisse le milieu agir mécaniquement sur un organisme inerte. Il arrive ainsi à

concevoir une formule de l'évolution universelle, où n'interviennent que des déplacements matériels régis par les lois de la mécanique : elle est définie « une intégration de matière et une dissipation concomitante de mouvement, durant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente, et durant laquelle le mouvement retenu subit une transformation parallèle » ; telle la nébuleuse homogène qui, par simple dispersion de chaleur, produit le système solaire avec toute son hétérogénéité. Le mot *cohérent* pourrait paraître laisser subsister dans cette formule une trace de finalité, qui disparaîtra, si l'on songe que, dans l'intention de Spencer, elle exprime simplement l'effet de la conservation de la force, qui se trouve être ainsi l'unique principe. Cet effet peut d'ailleurs être compensé par un effet inverse, la dissolution, ou passage de l'hétérogénéité à l'homogénéité. Au point de vue mécanique ce sont deux faits de même nature dont prédomine tantôt l'un, tantôt l'autre, comme une machine qui se renverse selon des ères alternantes.

La déduction du principe d'évolution à partir de la loi de conservation de la Force, a été jugée incorrecte. Si on l'admet, il restera, pour montrer l'universalité de la formule, à résoudre le problème précisément inverse de celui que posaient toute les théories précédentes de l'évolution : en celles-ci, le dynamique p.927 ou le vital est la réalité première, et la mécanique est le terme à expliquer ; d'Héraclite à Plotin, de Leibniz à Hegel, le problème se pose, et il est résolu en accordant au mécanique une réalité de second ordre, ou même en en faisant une illusion. Ici, à l'inverse, il s'agit de faire rentrer dans une formule où ne paraissent que des actions mécaniques, l'évolution biologique, psychologique, morale et sociale. Une pareille réduction n'est possible qu'au moyen de métaphores et d'assimilations artificielles. Ainsi en psychologie, où il ne peut plus être

question de matière et de mouvement au sens propre, on commencera, selon la manière de Hume, par réduire la conscience à une mosaïque d'éléments primitifs ; mais on ira, dans l'analyse, au-delà des sensations ; l'on découvrira qu'elles se décomposent en « chocs » élémentaires, dont chacun correspond à chacune des vibrations en lesquelles le physicien décompose les qualités sensibles : nous avons ainsi une véritable matière mentale ; son « intégration » consistera en des combinaisons de ces chocs ou sensations et en combinaisons de ces combinaisons ; on arrivera ainsi à ces composés de plus en plus intégrés et de plus en plus hétérogènes, que désigne le nom des diverses opérations de l'esprit : sensations, images, concepts, jugements, raisonnements ; les lois d'association qui unissent ces combinaisons sont l'aspect que prend, dans les faits de conscience, la loi universelle d'évolution. De même, en sociologie, des faits sociaux bien connus, tels que l'accroissement de densité de la population dans les villes accompagnée d'une division du travail plus parfaite, pourront passer pour une intégration de matière avec une hétérogénéité concomitante, à condition d'assimiler à la matière les individus composant la société.

La formule de Spencer est d'ailleurs peut-être moins purement mécanique qu'il ne paraît d'abord ; si la première partie (intégration et dissipation de mouvement) s'applique mieux à la matière, la seconde partie (passage de l'homogène à l'hétérogène ; se dit plus naturellement des faits supérieurs, biologiques p.928 moraux ou sociaux comme la division du travail : Spencer cherche, peut-être vainement, à unifier les deux parties.

La notion essentielle du transformisme darwinien, celle de la survivance du plus apte, qui commande l'évolution des espèces, est entièrement adoptée par Spencer qui en tire les conséquences les plus importantes non seulement en

biologie, mais en psychologie, en morale et en politique. La supériorité mentale et morale consiste dans la précision et la finesse de plus en plus parfaites des réactions d'un animal à son milieu. Le bien, si l'on veut laisser de côté toutes les divagations morales, consiste dans l'ajustement aux conditions du milieu. Cette définition comprend en elle, et explique celle des utilitaires, puisque le plaisir est un accompagnement de l'équilibre entre l'organisme et le milieu. Les lois mêmes de la nature dirigent donc spontanément l'être vers son bien. On peut concevoir une morale absolue, dans laquelle le but serait atteint, et où l'homme, complètement évolué, n'aurait plus à choisir entre le bien et le mal. A cette morale absolue correspondrait un état social parfait, dont les sociétés animales, qui sont arrivées au bout de leur évolution, comme celle des fourmis peuvent donner une idée. A ce moment la conscience elle-même, qui accompagne l'hésitation, la réaction en train de se fixer, disparaîtrait.

Le naturalisme spencérien, si fortement rattaché à Darwin, se concilie-t-il avec sa thèse propre de l'évolution ? L'idée d'un milieu est tout à fait étrangère à ce développement interne de l'être que nous trace l'évolution. Il n'est rien moins que démontré que le progrès en hétérogénéité soit la variation qui adapte le mieux l'être à son milieu ; une complexité croissante le rend peut-être plus fragile et plus vulnérable et fait naître indéfiniment de nouveaux déséquilibres.

Le trait fondamental de Spencer, son individualisme, trouvait en revanche une égale satisfaction dans le darwinisme et l'évolutionnisme. Il a acquis par le premier cette foi en la nature qui lui fait considérer comme condamnable toute intervention p.929 humaine pour entraver les effets de la loi de survivance du plus apte, telle que la charité ou toute autre intervention de ce genre qui fait

échapper l'individu aux conséquences naturelles de ses actes. D'autre part, la loi de l'évolution lui enseigne que, dans une société, les fonctions sont de plus en plus spécialisées dans des organes distincts ; or la fonction du gouvernement est de prévenir les agressions ; il est contraire à sa nature de ne pas s'y borner.

On voit de quels éléments hétérogènes et assez mal liés est faite la doctrine de Spencer ; il se dégage pourtant d'elle un attrait puissant : la recherche du rythme de l'univers remplaçant celle de sa substance, et surtout l'espoir de donner de ce rythme une explication « scientifique » par les lois ordinaires de la mécanique, voilà l'idée en laquelle on s'est complu pendant la génération qui l'a suivi.

III. — POSITIVISTES ET ÉVOLUTIONNISTES EN ANGLETERRE

@

De 1850 à 1880 environ, se manifeste en effet l'esprit positif proprement dit ; il s'agit de débarrasser la philosophie de tous ses éléments « métempiriques », comme dit Lewes, non pas comme ç'avait été le cas au XVIIIe et au début du XIXe siècle, dans un intérêt social et pratique, mais seulement pour atteindre l'idéal d'une connaissance scientifiquement correcte. G.-H. Lewes, qui fit connaître en Angleterre la philosophie positiviste (*Comte's Philosophy of the positive Sciences,* 1853), auteur d'une *Histoire de la Philosophie* (1845) qui eut l'approbation de Comte lui-même, représente bien cet esprit dans *Problems of Life and Mind* (1874-79) ; un des problèmes philosophiques dont il tente la solution positive, c'est celui de la relation entre la

conscience et l'organisme ; sa solution consiste à voir dans le processus physique et le processus mental deux aspects d'une même réalité.

Thomas Huxley (*Man's Place in Nature,* 1863 ; *Collected* p.930 *Essays*, 1894 ; cf. *Life and Letters*, publié par son fils en 1900) a signalé avec beaucoup de précision l'indépendance de la connaissance scientifique par rapport à une hypothèse métaphysique quelconque. « Mon axiome fondamental de philosophie spéculative, écrit-il, est que matérialisme et spiritualisme sont deux pôles opposés de la même absurdité, l'absurdité d'imaginer que nous connaissons n'importe quoi de l'esprit ou de la matière ». Même l'universalité de principes tels que la loi de causalité n'est nullement imposée par la science ; il suffit que l'acte de croyance qui nous conduit à prendre le passé comme guide dans notre prévision de l'avenir soit justifié par ses fruits ; mais il n'est jamais permis d'aller au delà du champ de la vérification. La moralité, elle non plus, ne dépend d'aucun credo universel, mais de la croyance vivante en cet ordre naturel qui donne pour conséquence à l'immoralité la désorganisation sociale.

Le positivisme tend, chez d'autres, à s'appuyer moins sur les sciences que sur une expérience immédiate pure. Tel est le cas de W. K. Clifford (*Lectures and Essays*, 1879), dont la théorie de la matière mentale (mind-stuff) est caractéristique : toute réalité est « matière mentale » ; des morceaux de cette matière sont susceptibles de s'unifier, et alors nous avons une conscience et un esprit ; plusieurs esprits peuvent coïncider partiellement par la portion commune de matière mentale qu'ils réunissent ; c'est pourquoi nous avons une connaissance partielle de la conscience d'autrui ; Clifford donne à cette conscience le nom d'*eject* ; enfin la matière psychique qui n'est pas intégrée à des consciences reste continue avec elle, et le sentiment de cette continuité est une « émotion cosmique »,

base du sentiment religieux. De ces vues Clifford déduit l'existence d'une « conscience sociale », d'un « moi tribal », d'une sorte de vie commune de l'humanité qui domine chaque homme : « De l'aube de l'histoire et de la profondeur de chaque âme, la face de notre père l'Homme nous regarde avec le feu d'une éternelle jeunesse, et dit : « Avant Jéhovah, je suis ». Pensées analogues à celles du positivisme p.931 de Renan, qui n'est plus tout à fait celui des sciences positives.

Même nuance dans *Martyrdom of Man* de W. W. Reade : « Si nous considérons la vie d'un seul atome, tout paraît cruauté et confusion ; mais quand nous considérons l'humanité comme une personne, nous la voyons devenir de plus en plus noble, de plus en plus divine » (1872).

L'évolutionnisme spencérien se trouve ainsi modifié par l'humanitarisme de Comte ; du même coup, il perd sa liaison intime avec l'utilitarisme hédoniste. Ainsi Leslie Stephen (*Sciences of Ethics*, 1882), voit la mesure de la moralité de l'individu dans le corps social, tel que le réalise l'évolution ; la santé, le pouvoir, la vitalité de ce corps social, telle est la véritable fin, et non pas le bonheur ; le calcul du plaisir, qui dépend d'une impression momentanée, ne coïncide pas nécessairement avec cette fin.

D'autre part, la notion d'évolution perd rapidement, chez plusieurs, le caractère purement mécanique qu'elle avait chez Spencer. Chez John Fiske par exemple (*Darwinism*, 1879 ; *The Destiny of Man*, 1884), on voit paraître l'idée que l'évolution cache une finalité immanente, puisqu'elle tend au développement de l'intelligence et de la conscience ; c'est l'expérience qui nous fait connaître ainsi un Dieu immanent, qui est l'âme du monde. Le Conte (*Evolution and its relation to Religious thougt*, 1888) voit aussi dans la nature la vie de Dieu, et dans l'esprit humain une parcelle

de l'énergie divine. G. Romanes (*A Candid examination of theism*, 1878) donne l'exemple caractéristique d'un penseur qui, de la notion darwinienne d'adaptation, en vient à celle d'une finalité intelligente, seule capable d'expliquer la conspiration des circonstances qui conservent la vie.

A une époque un peu postérieure, l'évolutionnisme se trouve séparé de l'individualisme chez B. Kidd (*Social Evolution*, 1894). Kidd admet, comme les anciens utilitaires, que l'intellect est une faculté calculatrice et toujours au service des intérêts de l'individu. Le darwinisme lui apprend d'autre part que le p.932 progrès n'est possible que par une sélection naturelle qui s'opère dans l'intérêt de la race et qui sacrifie souvent l'intérêt de l'individu. Il en conclut que ce progrès n'est possible que par l'intervention d'un puissant facteur irrationnel qui fait échec au calcul intéressé de la raison : c'est la religion qui représente ce facteur ; l'altruisme qu'elle prêche, loin de faire obstacle aux résultats de la lutte pour la vie, la favorise, puisque, tendant à détruire les limites des classes, elle met tous les hommes à égalité dans cette lutte.

IV. — LITTRÉ ET LE POSITIVISME

@

« C'est une des méprises de M. Comte de ne jamais laisser de questions ouvertes » [230] ; ainsi écrivait J. S. Mill à propos du simplisme avec lequel Comte rejetait dans le passé le problème théologique. Le positivisme, tel qu'il s'est développé chez Émile Littré (1801-1881), considère en effet comme un acquis définitif les négations de Comte : « L'immutabilité des lois naturelles, à l'encontre de la théologie, qui introduisait des interventions surnaturelles ;

le monde spéculatif limité, à l'encontre de la métaphysique, qui poursuit l'infini et l'absolu : telle est la double base sur laquelle repose la philosophie positive (*Conservation, révolution et positivisme*, 1852). Par ses articles du journal *Le National* (1844 ; 1849-51), Littré fit beaucoup pour diffuser une doctrine qui pensait surtout trouver dans les sciences positives un gage de stabilité intellectuelle et sociale, où le conservatisme s'alliait à l'esprit de progrès, et qui déclarait la nécessité de faire précéder la réforme sociale d'une réforme intellectuelle (Cf. aussi *La science au point de vue philosophique*, 1873 ; *Fragments de Philosophie positive et de Sociologie contemporaine*, 1876). Littré appuie sa foi positive p.933 sur la loi des trois états ; dans l'état positif, le sujet connaissant est réduit à ses conditions logiques et formelles ; tout contenu est du côté de l'objet (*Auguste Comte et le Positivisme*, 1873 ; 3e éd. 1877, p. 656). Littré trouve seulement des lacunes dans le tableau des sciences de Comte, et il y rétablit l'économie politique, la psychologie philosophique en tant qu'elle étudie les conditions de la connaissance (la critique), enfin la morale, l'esthétique et la psychologie (*Ibid*., p. 659).

Littré, en revanche, refusait d'admettre la religion de l'humanité, telle que l'avait instituée Comte à la fin de sa vie ; Comte trouva une adhésion complète à cette religion chez Pierre Laffitte (1823-1903) qui répandit la doctrine par son enseignement au Collège de France (*Les grands types de l'Humanité,* 1875 ; *Cours de Philosophie première*, 1889). L'école positiviste, au sens strict du mot, ne cesse pas d'entretenir le culte de l'Humanité ; elle a essaimé dans certains pays étrangers et notamment au Brésil.

Dans la période suivante, l'esprit positif s'est combiné avec l'évolutionnisme lamarckien chez le biologiste philosophe Félix Le Dantec (1869-1917) ; pourtant la croyance au déterminisme n'implique pas, selon lui, une

prévision ferme de l'avenir : « Les choses sont déterminées, cela est sûr ; il n'y a pas d'exception aux lois naturelles et nous sommes tous des pantins soumis à ces lois ; mais il y a trop de ficelles et personne ne peut les tenir toutes à la fois ; c'est pour cela que nul ne peut prévoir l'avenir » (*Les limites du connaissable,* 1903, p. 184). C'est pourquoi son positivisme est surtout critique ; il ne voit que caractère acquis et héréditairement transmis dans les habitudes morales et intellectuelles de l'espèce humaine ; même la croyance à des lois naturelles est une croyance toute humaine, et la réalité nous échappe totalement. Parmi ses très nombreux ouvrages, on peut citer : *Théorie nouvelle de la Vie,* 1896 ; *L'Athéisme,* 1907 ; *Contre la Métaphysique,* 1912 ; *L'Égoïsme seule base de toute société,* 1911 [231].

p.934 Un développement remarquable de l'esprit positiviste s'est produit en Italie de 1850 à 1890 sous l'influence combinée d'Auguste Comte, d'Häckel et de Spencer. Il faut citer surtout Robert Ardigo (1828-1920) qui, dans les onze volumes de ses œuvres philosophiques, parus de 1869 à 1917, consacre beaucoup d'études à Kant, Comte et Spencer. Citons en particulier au volume IX : *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva* ; *La perennità sel positivismo.*

Le positivisme italien, chez Ardigo lui-même, mais plus particulièrement chez Ferri et Lombroso, s'applique au problème juridique et surtout au droit pénal : si les délits sont déterminés par des conditions physiques anormales, la conception de la responsabilité et de la peine devrait se modifier (*L'Homme criminel,* tr. fr., 1887).

V. — RENAN

@

« Mobilité capricieuse de la volonté, puissance et ténacité de l'intelligence », tels sont, pour P. Lasserre, les deux traits qui se joignent chez les grands penseurs bretons, Abélard, Lamennais, Chateaubriand, Renan enfin (1823-1892), qui trouvent leur lieu naturel non pas dans des siècles passionnés d'organisation, comme le XIIIe ou le XVIIe, mais dans une époque comme le XIIe ou le XIXe siècle, « où l'ébranlement infligé aux vieilles idées, aux vieilles institutions par l'afflux d'un monde de connaissances nouvelles et de nouveaux arrangements de l'humanité a été de pair avec un mouvement de piété pour ces mêmes idées et institutions » [232].

On cherche vainement chez l'un ou l'autre de ces grands Bretons, une doctrine fixe et arrêtée : tous, ils ont un sens exquis de ce qui vaut spirituellement et le mépris de ce qui enchaîne l'esprit à des intérêts matériels ; tous aussi, ils sont en quête p.935 d'une réalité positive assez pure pour être comme le dépôt et l'organe de l'esprit : recherche inquiète qui peut aboutir au désespoir, ou bien à un désenchantement ironique : Renan, par éducation, a cru d'abord la trouver dans la foi catholique ; mais il s'en est détaché dès que la critique historique lui a montré le néant de la tradition. A la fin de 1848, après qu'il s'est lié d'amitié avec le chimiste Marcellin Berthelot, il écrit l'*Avenir de la Science*, publié en 1890 : la science devient pour lui ce qu'était la religion : « Seule, écrit-il, la science donnera à l'humanité, ce sans quoi elle ne peut vivre : un symbole et une loi ». Mais comment et pourquoi ? C'est que Renan songe avant tout à la science historique et philologique et qu'il est, à ce moment, très près de Hegel et de Herder qu'il vient de lire ; la philologie est la science des choses spirituelles ; c'est elle qui fait connaître à l'humanité ce qu'elle est dans son développement ; par elle devient

consciente la spontanéité inconsciente qui l'a guidée ; les savants, les penseurs sont l'élite intellectuelle qui manifeste à l'homme le meilleur de lui-même : et puisque le christianisme est la religion spirituelle par excellence, la recherche des origines du christianisme est la tâche qui s'impose d'abord à l'historien.

Situation paradoxale et presque insaisissable : par une sorte de cercle, Renan est ramené à la religion : la religion en elle-même ne peut être pour lui qu'illusoire, dès qu'elle admet une intervention miraculeuse de Dieu ; car le miracle est impossible ; l'histoire de la religion semblerait devoir être, comme au XVIIIe siècle, celle d'une illusion et d'une imposture. Pourtant la religion, et surtout la religion chrétienne, fait échapper l'homme à la vulgarité ; peu importe sa vérité absolue : on doit agir, écrit-il à la fin de sa vie (*Examen de conscience philosophique,* 1889), comme si Dieu et l'âme existaient ; la religion appartient à ces nombreuses hypothèses, comme l'éther, les fluides électriques, lumineux, caloriques ou nerveux, l'atome même, que nous considérons comme des symboles, des moyens commodes p.936 pour expliquer les faits et que nous conservons pour cela. Il y a donc chez Renan comme un conflit entre une conscience intellectuelle qui se plie aux méthodes des sciences positives et ses aspirations romantiques. Il n'y a pas de vérité, dit-il dans les *Dialogues philosophiques* (1876), qui ne procède immédiatement ou non d'un laboratoire ou d'une bibliothèque ; car tout ce que nous savons, nous le savons par l'étude de la nature et de l'histoire. Seulement l'histoire est conçue, à la manière hégélienne, comme une sorte de révélation de l'esprit dans l'humanité : en elle s'unissent donc positivisme et spiritualité.

Renan pourtant ne suit pas en tout les traces des hégéliens ni des jeunes-hégéliens : D. Strauss avait

considéré la vie de Jésus comme un mythe spontanément inventé dans les premières communautés chrétiennes : Renan qui fut d'abord tenté de le suivre [233] s'en écarta ensuite résolument : sa *Vie de Jésus* (1863) est une des premières tentatives pour saisir Jésus, « cet homme incomparable », dans son milieu et son individualité historique ; en tout, à la dialectique interne qui, selon les hégéliens, gouverne l'histoire, Renan substitue l'action des individualités d'élite, saint Paul qui a sauvé la religion nouvelle de l'étroitesse du ritualisme juif, les prophètes qui ont découvert, en Judée, la religion de la pure justice, sans dogmes ni rites. Cette élite de savants, de penseurs, d'hommes religieux, c'est en elle seule que Renan met le dépôt des valeurs spirituelles ; toutes ses opinions politiques sont dominées par le souci de conserver l'élite ; il arrive parfois (cf. *Caliban* et les *Dialogues philosophiques*) qu'il désespère de la réalisation de la justice dans l'humanité entière ; il rêve alors que l'élite pourrait s'imposer à la masse des hommes par la terreur, en usant des prodigieux moyens d'action que lui donne sa science ; et dans la *Réforme intellectuelle et morale* (1872), il oppose à la démocratie une constitution aristocratique qui donnerait le gouvernement à $_{\text{p.937}}$ l'élite. Renan paraît sentir de plus en plus les risques que notre civilisation industrielle et égalitaire fait courir à l'esprit ; mais il ne réagit que par le rêve de la contemplation du passé ou une ironie résignée.

VI. — TAINE



Hippolyte Taine (1828-1895), en méditant les œuvres de Spinoza, de Condillac et de Hegel, est arrivé à une notion de l'intelligibilité qui paraît, au premier abord, assez étrangère

aux préoccupations positivistes qui régnaient vers 1850 : il approuve les métaphysiciens d'Allemagne d'avoir compris « qu'il y a des notions simples, c'est-à-dire des abstraits indécomposables, que leurs combinaisons engendrent le reste, et que les règles de leurs unions et de leurs contrariétés mutuelles sont des lois premières de l'univers » (*Littérature anglaise,* tome V, 1864 ; édit. de 1878, p. 412) ; il approuve du même coup l'analyse de Condillac qui a cherché dans la sensation l'élément simple dont les modifications produisent toutes les facultés humaines, et l'*Éthique* de Spinoza, avec sa substance unique, génératrice de toutes les réalités. D'autre part il est peu d'hommes qui aient un sens plus aigu de l'infinie complexité des données de l'expérience ; « ce magnifique monde mouvant, ce chaos tumultueux d'événements entre-croisés, cette vie incessante infiniment variée et multiple. Car nous sommes débordés de tous côtés par l'infinité du temps et de l'espace, nous nous trouvons jetés dans ce monstrueux univers comme un coquillage au bord d'une grève ou comme une fourmi aux bords d'un talus » (*Ibid*., p. 408, 412). C'est l'antithèse entre cette sensibilité si riche et si affinée et cette exigence impérative d'intelligibilité qui crée, chez Taine, le problème philosophique ; c'est elle qui donne à son style cette sorte de tension interne, d'effort qui tantôt aboutit à la sécheresse, tantôt se résout en images. La philosophie anglaise, celle de Mill, et la philosophie allemande, celle de Hegel lui p.938 paraissent blâmables pour avoir isolé les termes de l'antithèse : Mill réduit toute notre connaissance aux faits et aux groupements de faits ; mais un fait « n'est qu'une tranche arbitraire que mes sens ou ma conscience découpent dans la trame infinie et continue de l'être..., un amas arbitraire, en même temps qu'une coupure arbitraire, c'est-à-dire un groupe factice, qui sépare ce qui est uni, et unit ce qui est séparé » ; la « gigantesque

bâtisse » de Hegel, d'autre part, est en ruines, à cause de sa prétention de déduire le détail des faits.

Passer du monde chaotique au monde des éléments, du complexe au simple, telle est la tâche d'analyse que Taine assigne à la philosophie. Il n'est pas facile de savoir en quoi elle consiste. Il y a en effet une ambiguïté foncière dans son procédé d'analyse : Tains veut être fidèle au principe positiviste qui fait dériver toute connaissance de l'expérience, et il n'admet nulle intuition intellectuelle des essences ; dès lors, le seul procédé pour les atteindre est celui de l'abstraction qui, dans le « groupe factice » qui nous est donné, isole les éléments : l'abstrait est donc une portion, un extrait, un composant ; mais il doit être en même temps la propriété génératrice et première, l'essence, la cause d'où se déduisent les autres propriétés. Il est malaisé de suivre ici Taine et de comprendre comment une partie peut être génératrice du tout dans lequel elle est incluse ; l'exemple mathématique emprunté à Spinoza qu'il donne (la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre, comme propriété génératrice de la sphère) n'est guère probant, puisque, selon l'observation du même Spinoza, cette propriété n'a de sens que si l'on possède déjà le concept de la sphère. Taine compare encore le procédé de l'analyste à celui du zoologiste qui discerne dans un animal un type d'organisation, ou une synthèse de caractères qui se supposent réciproquement (*Essais de Critique et d'Histoire,* 1857 ; Préface, p. XXVI, 8e édit., 1900) ; ici l'abstraction aboutirait non pas à un élément, mais à une liaison. Mais il n'y a ici, entre les éléments liés, nul rapport intelligible et cette p.939 liaison n'est connue que grâce à une généralisation empirique, à la constatation de nombreux cas semblables, sans laquelle l'abstraction n'aurait aucun sens.

C'est aux sciences de l'homme, et surtout à la critique littéraire, à l'art et à l'histoire politique, que Taine a appliqué

sa méthode ; car il s'agit pour lui non pas d'un système, mais d'une manière de travailler. Elle comporte deux procédés qui sont la recherche des dépendances et celle des conditions. « Entre une charmille de Versailles, un raisonnement théologique et philosophique de Malebranche, un précepte de versification chez Boileau, une loi de Colbert sur les hypothèques, un compliment d'antichambre à Marly, une sentence de Bossuet sur la royauté de Dieu, la distance semble infinie et infranchissable. Nulle liaison apparente. Les faits sont si dissemblables qu'au premier aspect on les juge tels qu'ils se présentent, c'est-à-dire isolés et séparés ; mais les faits communiquent entre eux par les définitions des groupes où ils sont compris » (*Essais*, p. XII) ; on voit qu'il s'agit ici moins d'une dépendance mutuelle analogue à celle des organes dans un type d'organisation, que d'un caractère commun que l'on retrouverait par abstraction dans les faits les plus disparates du XVIIe siècle français. Quant à la recherche des conditions, c'est celle d'un caractère permanent qui se retrouve à travers toutes les étapes de l'histoire tel que le caractère national qui est une des grandes forces permanentes.

La doctrine de Taine s'affirme dans son traité *De l'Intelligence* (1870). Cet ouvrage a fait époque par la grande place qu'il donne aux recherches pathologiques et physiologiques. Sa doctrine est parfaitement résumée dans les lignes suivantes : « Partout où l'on peut isoler et observer les éléments d'un composé, on peut, par les propriétés des éléments, expliquer les propriétés du composé, et, de quelques lois générales, déduire une foule de lois particulières. C'est ce que nous avons fait ici même ; nous sommes d'abord descendus par degrés jusqu'aux p.940 derniers éléments de la connaissance, pour remonter ensuite d'étage en étage jusqu'aux connaissances les plus simples et, de là, jusqu'aux plus complexes ; dans cette

échelle, chaque échelon s'est relié ses caractères par l'entremise des caractères qui s'étaient manifestés dans les échelons inférieurs (7e éd., p. 429). On voit immédiatement comment la pathologie, en simplifiant les phénomènes et comment la physiologie nerveuse, en nous faisant entrer dans le détail des conditions des faits de conscience, peuvent permettre de pousser l'analyse plus loin que la conscience dont l'observation ne va pas au-dessous de phénomènes déjà fort complexes.

Ainsi, dans l'état normal, l'image nous paraît intérieure ; cette intériorité, qui ferait de l'image un fait irréductible à la sensation, est due à un « réducteur antagoniste qui l'empêche de s'extérioriser ; ce réducteur, c'est l'ensemble des sensations, avec lesquelles serait incompatible l'existence de l'objet de l'image ; mais supposez le réducteur antagoniste affaibli ; alors naît l'hallucination ; l'image isolée n'est pas moins extérieure que la sensation isolée, et elle n'est pas d'une autre nature.

Par beaucoup de ses traits, principalement par son atomisme, qui dissout les phénomènes psychologiques en éléments simples, la psychologie de Taine rentre dans le grand courant de la psychologie anglaise, et elle doit beaucoup à Mill et à Bain ; elle s'en distingue pourtant par ses prétentions explicatives ; les sensations infinitésimales, toutes semblables, en lesquelles se résout finalement tout événement mental doivent, par la diversité de leurs arrangements, produire toute la diversité des phénomènes mentaux : ici encore la partie devrait être génératrice du tout.

Cette identité de l'élément abstrait et de la force créatrice est le fond de la métaphysique de Taine qui s'exprime dans cette page fameuse : « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce

l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, p.941 par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement est un de ses actes. Elle subsiste en toutes choses, et elle n'est bornée par aucune chose. La matière et la pensée, la planète et l'homme, les entassements de soleils et les palpitations d'un insecte, la vie et la mort, la douleur et la joie, il n'est rien qui ne l'exprime, et il n'est rien qui l'exprime tout entière. Elle remplit le temps et l'espace et reste au-dessus du temps et de l'espace... L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne l'épuise ; et quand se dévoile sa face sereine et sublime, il n'est point d'esprit d'homme qui ne ploie, consterné d'admiration et d'horreur. Au même instant cet esprit se relève ; il jouit par sympathie de cette infinité qu'il pense, et participe à sa grandeur » (*Les Philosophes français du XIXe siècle*, 1856, p. 371) : la richesse des images vient ici couvrir la pauvreté du concept, comme, dans sa critique littéraire, le portrait vivant des personnes, de Shakespeare ou de Carlyle, cache ce qu'a d'imparfait et d'abstrait l'explication des œuvres par le milieu et par la race.

VII. — GOBINEAU



Arthur de Gobineau écrivait à Tocqueville, le 29 novembre 1856 : « Si je dis que je suis catholique, c'est que je le suis... sans doute, j'ai été philosophe hégélien, athée. Je n'ai jamais eu peur d'aller jusqu'au bout des choses. C'est par cette porte finale que je suis sorti des doctrines qui donnent sur le vide pour rentrer dans celles qui ont une valeur et une densité » (*Correspondance avec Tocqueville,* 1908). Son

Essai sur l'inégalité du races (4 vol., 1853-55) consiste à donner une base physique et réaliste à l'idée de la supériorité des races nordiques et germaniques que l'hégélianisme fondait sur une dialectique idéaliste : la race confère, par elle-même, une supériorité physique et morale : la civilisation qui recherche l'assimilation des hommes entre eux, p.942 l'humanisme qui croit à une identité profonde des esprits sont une décadence, parce qu'ils favorisent un mélange des races qui sera toujours au bénéfice de la race inférieure. L'expérience directe des choses de l'Orient l'amenait à croire impossible une civilisation humaine : « On entend beaucoup parler chez nous, depuis une trentaine d'années, de civiliser les autres peuples du monde, de porter la civilisation à telle nation ou à telle autre. J'ai beau regarder, je ne m'aperçois pas qu'on ait obtenu jusqu'ici aucun résultat de ce genre ni dans les temps modernes ni dans les temps anciens... Quand la population d'un pays est faible numériquement parlant, on la civilise sans doute, mais c'est en la faisant disparaître ou en la mélangeant » (*Trois ans en Asie*, 1859, p. 473). Le mélange est destructeur des valeurs nobles ; le mélange avec l'Orient, à partir d'Alexandre, a été la véritable cause de l'abaissement de la civilisation gréco-romaine.

Gobineau, se plaignant de rester inconnu en son pays, écrivait en 1856 : « Faudra-t-il que j'attende que mes opinions rentrent en France traduites de l'anglais ou de l'allemand ? » En fait, c'est en Allemagne que, depuis Nietzsche surtout, il a trouvé la réputation et le succès.

VIII. — HAECKEL

@

A considérer l’image du monde que donne Ernst Haeckel (1834-1919), professeur de zoologie à l’Université d’Iéna en 1865, dans ses *Énigmes du Monde* (1899), on croit retrouver les plus anciens philosophes de l’Ionie : un espace infini, un temps sans commencement ni fin, partout une matière animée d’un mouvement incessant et universel qui ramène périodiquement des évolutions qui se répètent, l’évolution consistant en une condensation de matière qui produit, en chaque point où elle a lieu de petits centres innombrables, la destruction de ces corps par le p.943 choc, avec elle, la production d’énormes quantités de chaleur qui sont des forces vitales pour de nouvelles formations, voilà, à quelques traits près empruntés à la thermodynamique, qui pourrait figurer dans les fragments des Présocratiques. Ce « monisme pyknotique » qui ignore toutes les questions que les philosophes ont posées depuis le VIe siècle avant notre ère, est en réalité une arme de combat contre le dualisme traditionnel de l’esprit et du corps dont les partisans s’opposaient à la diffusion du transformisme darwinien ; après *l’Origine des Espèces* (1859), Haeckel avait écrit sa *Generelle Morphologie* (1866), et, avant la *Descendance de l’Homme* (1871), il avait fait paraître la *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868), où il appliquait le transformisme à l’origine de l’homme, ainsi que dans l’*Anthropogenie* paru en 1874. Le monisme des *Énigmes du Monde* est destiné à rendre inutiles, dans l’explication générale du monde, Dieu, la liberté et l’immortalité, ces croyances qui restaient les obstacles fondamentaux à la nouvelle doctrine : l’homme n’est rien qu’un agrégat de matière et d’énergie.

Puis le monisme de Haeckel se développe d’une manière inattendue dans les *Lebenswundern* (*Merveilles de la Vie,* 1904) ; il devient, encore comme celui des Ioniens, animiste ; tout possède la vie à des degrés différents, même

la matière brute ; Dieu est identique au monde. La religion est la connaissance et le respect du vrai, du bon et du bien, c'est-à-dire des lois naturelles ; de la sociabilité, qui est une condition vitale de la nature humaine, se déduit la règle de la morale évangélique : Tu dois aimer ton prochain comme toi-même. Le monisme est un des derniers essais faits pour fonder la vie religieuse et sociale de l'homme sur la simple connaissance des lois naturelles. Malgré la fondation du Deutsche Monistenbund en 1906, à Munich, appuyé en 1912 par un congrès international, ce mouvement faisait des sciences un usage trop dogmatique et trop fantaisiste pour réussir ; on le voit se perdre en fait dans les tendances générales du radicalisme libre penseur.

IX. — LE POSITIVISME EN ALLEMAGNE

@

p.944 Des penseurs allemands de direction très différente [234] sont d'accord pour proclamer la nullité des préoccupations philosophiques de l'Allemagne de 1880, avec son kantisme orthodoxe qui se réduit à une critique de la métaphysique ou le banal positivisme d'Ernst Laas (1837-1885). Pour celui-ci toute l'histoire de la pensée philosophique est dominée par le conflit de deux doctrines qu'il appelle l'une le platonisme et l'autre le positivisme (*Idealismus und Positivismus,* 1879). Le platonisme, c'est le concept réalisé, les idées innées ; le spiritualisme, les causes finales ; c'est le système qui emploie la déduction comme unique procédé, qui réduit toute connaissance et toute action à des principes absolus, qui leur cherche une origine suprasensible et intemporelle, qui admet une spontanéité étrangère au mécanisme de la nature, et qui dirige la vie vers une éternité supraterrestre ; c'est, avec Platon, Aristote,

Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel ; c'est la doctrine de l'erreur et de l'illusion. Le positivisme est la doctrine qui admet la corrélation du sujet à l'objet, l'objet n'existant qu'à titre de contenu de la conscience, et le sujet comme la scène ou substrat de l'objet ; il affirme la perpétuelle variabilité des objets de la perception ; enfin la science est pour lui identique à la sensation. On aura reconnu là les trois assertions de Protagoras, dans le *Théétète* de Platon ; Laas se rapproche en effet de lui bien plus que d'Auguste Comte. Aussi dans le platonisme (d'une manière qui n'est pas éloignée de celle de Nietzsche dans la *Volonté de puissance*)*,* Laas fait-il rentrer, avec la croyance vulgaire à un monde existant en soi, l'image scientifique du mécanisme universel ; l'on a obtenu ce monde en éliminant de la réalité toute la partie non sociale de l'expérience, sentiments, actes volontaires, souvenirs ; le résidu est ce monde de la science, supposition fictive.

p.945 La morale de Laas, qui définit les valeurs morales par l'intéret social, évite aussi tout « platonisme » ; cette morale sociale trouve des adeptes chez F. Ziegler (*Geschichte der Ethik,* 1886), chez F. Jodl (*Geschichte der Ethik,* 1906-1912) qui tient à garder comme Comte, en les interprétant, les formules religieuses : « L'idéal en nous et la foi à la réalisation de l'idéal par nous... ; la foi ne signifie pas la liaison avec des puissances surnaturelles, mais la certitude vivante que, dans le cours de l'histoire, l'homme devient dieu ».

Dühring a écrit une *Histoire critique de la Philosophie* (1869), afin d'émanciper ses lecteurs de la philosophie elle-même ; il n'admet comme penseurs authentiques au XIXe siècle que Feuerbach et Comte. Il considère la philosophie comme une réforme spirituelle dirigée, comme celle de Nietzsche, contre le pessimisme de Schopenhauer, contre le christianisme qui fait de l'homme un esclave et contre le

judaïsme. La vision du monde de Dühring n'est pourtant pas un mécanisme matérialiste ; partout il voit un commencement, des limites, du fini : le vital est distinct du mécanique ; la vie a eu un commencement ; la loi du nombre interdit d'admettre l'infiniment grand comme l'infiniment petit ; il y a dans ce finitisme sans Dieu, sans création, sans liberté, une opposition non seulement à tout théisme, mais à tout évolutionnisme continuiste.

X. — AVENARIUS ET MACH

@

Dans la seconde moitié du siècle, on voit ce qui depuis longtemps était l'exception, des physiciens et des biologistes s'adonner à la philosophie et chercher, dans la direction de leurs sciences, une position et une solution nouvelles des problèmes. Leurs conceptions se rattachent à cette idée de la physique que Comte a empruntée au physicien Fourier et que nous avons appelée le légalisme. C'est ainsi que le physicien Mayer, qui a p.946 découvert la loi de la conservation de l'énergie, considère la tâche du physicien comme achevée, quand il a complètement décrit un phénomène (*Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme,* 1850). De même Rankine en 1855 (*Outlines of the Science of Energetics*) opposait la physique descriptive, seule véritable science, à la physique explicative ; et d'une manière générale, la thermodynamique, qui décrit des processus universels de changement, est favorable à cette manière de voir.

Les conséquences philosophiques de cette conception sont tirées par Avenarius, professeur à Zurich en 1877, dans la *Kritik der reinen Erfahrung* (1888-1890) ; son

empiriocriticisme est un effort pour s'en tenir aux faits, non pas du tout à une expérience immédiate au sens de Bergson, mais plutôt à l'allure générale des faits de connaissance dans un sujet, lorsque l'on considère, en biologiste, l'organisme de ce sujet en relation avec son milieu : considérons les énonciations du sujet (E), les changements du système nerveux central (C) ; le biologiste sait que ces changements sont conditionnés par un milieu qui agit soit comme milieu nutritif (S), soit comme matière de renseignement ou excitant (R). On sait maintenant que les valeurs différentes de E dépendent des changements de C, et que ces changements sont fonction tantôt de R (f(R)), tantôt de S (f(S)). La biologie nous enseigne aussi que f (R) et f (S) sont des processus opposés, c'est-à-dire que l'épuisement produit par l'excitation est compensé par la nutrition ; chaque fois que f (R) et f (S) s'éloignent de l'égalité, il y a tendance à la destruction ; chaque fois qu'il s'en rapprochent, tendance inverse à la conservation. La condition optimum, l'égalité, n'est jamais remplie à cause des changements qui viennent du milieu ; toute série d'oscillations qui permet la conservation assure la continuité du vivant.

Parmi les éléments du milieu R, il en est qui reviennent constamment, d'autres au contraire qui sont accidentels et inconstants : plus le cerveau se développe, plus aisément il est excité par les éléments constants, et moins il l'est par les éléments p.947 accidentels ; il s'ensuit que les valeurs E finissent par dépendre presque, uniquement des éléments constants ; au lieu du flux d'impressions, il se produit un milieu continuellement présent, le milieu physique des choses terrestres, le milieu social de l'humanité : la familiarité des excitations habituelles produit un sentiment de sécurité : le monde n'est plus pour nous un problème ; l'énigme naît du sentiment de non-familiarité ; la tendance

de la connaissance est donc d'annuler ce sentiment ; elle tend vers l'homogénéité, vers un minimum hétérotique ».

Par là Avenarius pense que s'évanouissent les problèmes insolubles de la critique ; ils dépendent tous de la formule schopenhauérienne : les choses sont ma représentation ; il s'agit alors de savoir comment nous atteignons une réalité qui n'est pas nous. Cette formule elle-même naît d'un procédé qu'Avenarius appelle l'*introjection :* l'homme commence par introduire dans ses semblables les sensations et perceptions des choses que lui-même connaît ; à partir de ce moment la chose expérimentée se sépare de la perception qu'en a notre semblable : il y a le monde effectif et un reflet de ce monde en mon semblable, un monde extérieur fait de choses et un monde intérieur fait de perceptions : puis l'homme fait à son propre égard la même opération, et sépare alors la réalité du phénomène qui est en lui. De là naît un subjectivisme, que toutes les théories de la connaissance s'efforcent vainement de surmonter. L'empiriocriticisme se place avant l'introjection, et montre la coordination de la chose et du moi au même titre dans l'expérience. Les valeurs E (les énonciations qui suivent l'action du milieu R et S sur le cerveau) sont tout aussi bien des choses que des pensées, des choses quand elles dépendent de conditions à la périphérie de l'organisme, des pensées dans le cas contraire [235].

L'empiriocriticisme est un des plus grands efforts qui ont été faits pour éviter le problème critique. L'œuvre d'Ernst Mach, p.948 professeur de physique (1867), puis de philosophie (1875) à Vienne (*Die Mechanik,* 1883 ; *Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, 1900 ; *Erkenntniss und Irrthum*, 1905), tend au même résultat, bien qu'elle s'appuie moins sur la biologie que sur la méthode de la physique. Le point essentiel, c'est que la physique se passe du concept de causalité et emploie

le concept mathématique de fonction qui lie la variation d'un phénomène à celle d'un autre. Avec le concept de cause, se trouvent inutiles le concept de substance (remplacé par une somme relativement stable de qualités sensibles), celui de chose en soi, celui de moi, qui n'est qu'un complexe fait du corps et des souvenirs et émotions qui lui sont liés. Ainsi on peut décrire d'une manière intégrale le monde de l'expérience avec des sensations et les fonctions qui les relient ; il n'y a aucun abîme entre le physique et le psychique : Une couleur est une réalité physique quand nous considérons sa liaison avec d'autres phénomènes physiques ; c'est une réalité psychique, lorsqu'on la saisit dans sa dépendance de la rétine.

La règle de cette description, dans la science, est liée à une loi de source biologique, qui est la loi d'économie : comme, en économie politique, on considère le capital, par exemple l'instrument, comme une sorte de travail accumulé qui nous libère, de même les lois scientifiques sont destinées à nous épargner une infinité d'expériences : l'indice et la loi de réfraction qui nous permettent, l'angle d'incidence étant donné, de calculer l'angle de réfraction, nous épargnent sa mesure directe. Les mathématiques elles-mêmes ne sont qu'un ensemble de procédés pour raccourcir le calcul.

Cette conception de la science économie de pensée se lie au légalisme de la thermodynamique ; il n'est donc pas étonnant de les rencontrer ensemble chez le chimiste W. Ostwald (*Vorlesungen über Naturphilosophie,* 1902) ; cet énergétiste, qui voit des modes d'énergie soumis aux lois de thermodynamique dans la matière, dans l'âme, dans la civilisation même tout autant que p.949 dans la chaleur et la lumière, considère lui aussi les lois comme des moyens de prévoir, qui nous évitent de recommencer sans cesse

l’expérience. La philosophie elle-même n’a pour but que de faciliter les travaux des spécialistes.

T. Ziehen, professeur de psychiatrie à Berlin, a essayé, dans *Erkenntnistheorie* (1912) et dans *Lehrbuch der Logik* (1920)*,* une description du réel qui, comme celle d’Avenarius, doit supprimer la dualité du physique et du psychique. Il distingue la sensation et la représentation ; mais dans la sensation, il sépare deux composants : la « sensation réduite, qui obéit aux lois naturelles et forme ce qu’on appelle vulgairement l’objet ; ce sont par exemple les déterminations de lieu et d’espace étudiées par le physicien ; ce qui reste de la « sensation réduite », c’est la sensation au sens vulgaire, c’est-à-dire la composante qui se modifie indépendamment de la première (comme les modifications dues à l’éloignement ou au changement de perspective) : c’est le sujet de la psychologie. Ziehen trouve la même composition dans la représentation ; dans le souvenir, par exemple, entrent, comme composants, les événements « objectifs » que nous rappelons. On ne peut guère pousser plus loin cette sorte d’acceptation passive du réel qui consiste à décrire et à nommer en s’interdisant aucune question.

Dans cette manière de penser, la différence qui apparaissait si importante entre idéalisme et réalisme s’efface, et il arrive que l’idéalisme de Schuppe (*Erkenntnisstheoretische Logik,* 1878 ; *Grundriss der e. L.,* 1894) coïncide presque avec le réalisme d’Avenarius. Sans doute, Schuppe considère le moi ou conscience comme irréductible à un complexe d’états de conscience, et il admet que toute réalité est un contenu de la conscience, l’être des choses qui ne sont pas dans la conscience consistant seulement dans la possibilité d’être perçues sous certaines conditions. Seulement cette conscience n’est pour lui qu’une sorte de théâtre ou contenant, puisqu’il n’admet pas

du tout qu'il y ait rien de tel que des fonctions ou activités de p.950 l'âme ; sa position deviendrait ainsi identique à celle de Mach ou d'Avenarius, si son « immanentisme » ne posait une difficulté supplémentaire qui naît de l'individualité de la conscience, ce qui l'amène au solipsisme. Schuppe ne l'évite qu'en admettant une sorte d'hypothèse berkeleyenne d'un moi abstrait, commun à tous les individus ; l'espace et le temps deviennent objectifs et universels, parce que, dépendants du moi universel, ils sont indépendants du moi particulier. Le moi joue un rôle si effacé que la doctrine de Schuppe aboutit, chez Schubert-Soldern (*Der menschliche Glück und die soziale Frage,* 1896) à un « solipsisme de la théorie de la connaissance » qui le nie complètement en conservant seulement le flux des états de conscience.

XI. — WILHELM WUNDT

@

L'œuvre de Wundt, publiée en grande partie entre 1874 et 1890, marque sans doute l'étiage, en Allemagne, des préoccupations proprement philosophiques en philosophie. Wundt (1832-1920), professeur à Leipzig en 1875, est parti de la physique et il est arrivé à la philosophie par la psychologie expérimentale ; sa pensée a toujours procédé par addition plutôt que par développement, et son œuvre est plus remarquable par son ampleur que par sa profondeur. Il a d'abord été l'initiateur des recherches de laboratoire en psychologie ; ses *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874 ; 6e édition, 1908-11) contiennent en particulier des recherches sur les temps de réaction, conçues selon la méthode d'Helmholtz dont il avait été l'assistant ; le temps dans lequel nous réagissons à une excitation donnée diffère selon notre état psychologique

(attention, distraction, émotion, etc...) ; et Wundt pense, en le mesurant, arriver à caractériser certains de ces états. Ce procédé implique, au moins à titre d'hypothèse de travail, le parallélisme psychophysique, puisque ce que l'on mesure n'est jamais que la durée d'un processus nerveux dont p.951 une partie (celle qui se passe dans les centres cérébraux) est supposée coïncider avec la durée d'un phénomène psychologique.

Sa *Logique* (1880-83, 4e éd., 1919-21) est une véritable extension de sa psychologie ; elle repose sur la distinction entre l'association où l'on se livre paresseusement au jeu des représentations, et l'aperception active qui « élabore les corrélations des représentations individuelles en représentations nouvelles » ; on sait que, pour Wundt, l'aperception est un acte psychique *sui generis,* accompagné d'un sentiment de tension et produisant une plus grande distinction dans nos représentations. La pensée logique ne commence que lorsque l'aperception produit des synthèses ; la synthèse psychologique a ce trait particulier que son produit est toujours plus que l'addition des éléments qu'il contient. Ainsi le concept logique n'est pas, comme on l'a cru, un simple extrait de ce qu'il y a de commun dans une série de représentations, c'est « la synthèse accomplie par l'aperception active d'une représentation individuelle prépondérante (celle qui est liée au nom) avec une série de représentations dépendantes ». Wundt traite donc de la vie logique de l'esprit, plus encore que des relations logiques en elles-mêmes. Un des points les plus curieux de son œuvre à cet égard, c'est l'explication de l'origine psychologique de la logique aristotélicienne par la théorie du *déplacement* (*Verschiebung*) *:* en fait, il y a de nombreux jugements dans lesquels le prédicat appartient à une catégorie différente du sujet, où il désigne par exemple un état ou une qualité (verbe et adjectif) ; or Aristote ne

connaît que les concepts d'objets et les rapports de subsomption ; il a été ainsi jusqu'au bout d'une tendance, caractéristique de la pensée logique, à augmenter continuellement les concepts d'objets ; la pensée qui commence par un très petit nombre de concepts d'objets fournis par l'intuition sensible, transforme tous les concepts en concepts d'objets, comme on le voit dans le langage où le substantif a d'abord été un adjectif, et où l'adjectif possède p.952 originairement la signification d'un verbe : ainsi tous les concepts deviennent comparables l'un à l'autre, et la logique formelle peut se constituer.

L'*Ethik* (1886, 4e éd., 1912) est une « éthique des faits » ; elle consiste en grande partie dans l'analyse des motifs moraux agissant à l'époque présente, et dans la recherche des points de vue généraux auxquels ils se subordonnent ; selon Wundt, on juge une action bonne ou mauvaise selon qu'elle favorise ou qu'elle entrave le libre développement des forées spirituelles ; c'est le but dernier de la société humaine.

Le *System der Philosophie* (1889, 4e éd.,1919) considère comme la tâche de la philosophie « la réunion de nos connaissances de détail en une intuition du monde et de la vie qui satisfasse les exigences de la raison et les besoins de l'âme ». Il la définit encore « la science universelle qui doit unir en un système cohérent les connaissances obtenues par les sciences spéciales et ramener à leurs principes les suppositions universelles en usage dans les sciences ». La cohérence de l'univers, la certitude que le principe de raison exige une totalité une dont l'expérience ne découvre que des parties, voilà donc le seul caractère, purement formel, attribué à la philosophie. Pour donner un contenu à cette forme, Wundt utilise encore la psychologie : la seule activité qui nous soit donnée immédiatement est notre vouloir ; si nous pâtissons par l'effet d'un être étranger, nous ne

pouvons donc nous représenter cet être que comme un vouloir, et toute évolution comme due à l'action réciproque des vouloirs les uns sur les autres : l'action d'un vouloir sur un autre éveille, en ce dernier, une activité, qui est la représentation : vouloir et représentation, tels sont, comme chez Leibniz, les attributs de l'être ; mais, chez Wundt, ces attributs font toute la substance ; la psychologie de Wundt, dont la métaphysique est une extension, est en effet *actualiste* ; il n'y a rien de réel dans l'âme que les processus actuels. Aussi est-il hostile à la monadologie ; chez lui des unités de vouloir p.953 peuvent s'unir en une synthèse pour former une unité plus vaste. Cette thèse d'une production des êtres par synthèse rend Wundt tout à fait hostile aussi à l'image émanatiste de l'univers ; l'idée des « résultantes créatrices » est peut-être la plus précieuse de sa métaphysique.

Mais la métaphysique n'est chez Wundt qu'un intermède, et il se consacre à une autre extension de la psychologie, la Psychologie des peuples (*Völkerpsychologie,* 1904*,* 2 vol. ; 3e édition en 10 vol., 1911-1920), qui traite des grandes classes permanentes des manifestations de la psychologie collective, le langage, l'art, le mythe et la religion, la société, le droit, la civilisation ; c'est, comme on le voit, la synthèse de toutes les sciences de l'homme dont le XIXe siècle a vu le développement. Son étude du langage est celle de l'évolution du langage à partir de la mimique primitive jusqu'à son usage final dans le maniement des idées abstraites. Le mythe dérive d'une particularité de l'aperception qui appartient à la conscience naïve, c'est « l'aperception qui anime les choses ». L'art n'a pour but ni la production du beau, ni le plaisir esthétique, ni la disposition contemplative ; il est l'expression de la vie dans sa totalité, avec son sérieux et sa gaîté, sa sublimité et sa bassesse, ses incohérences et son harmonie ; mais c'est la

vie saisie dans l'intuition de la personnalité qui produit l'œuvre d'art.

Bibliographie



CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

@

p.955 Dans la première moitié du XIXe siècle, la philosophie religieuse avait tendu à l'élaboration de vastes dogmes sur le réel ou à une interprétation d'ensemble de la philosophie de l'histoire, à moins qu'elle ne se perdît dans la religiosité vague de Schleiermacher. Le mouvement fidéiste, que nous avons dépeint plus haut, annonçait un changement : la pensée religieuse devient à la fois plus dogmatique et plus intérieure ; l'acceptation du dogme s'accompagne d'une réflexion sur la foi intérieure qui y porte l'âme religieuse : là aussi, l'esprit positif règne en maître.

I. — NEWMAN ET LA PENSÉE RELIGIEUSE EN ANGLETERRE



Le benthamisme, avec son autorité purement rationnelle, n'est pas très éloigné, par son esprit, de cette religion autoritaire, sèche, sans émotion dont Pusey est, vers le milieu du siècle, le typique représentant. En même temps que l'utilitarisme s'étiole, le formalisme religieux est durement attaqué par le mouvement d'Oxford dont J. H. Newman (1801-1890) prend la direction : la doctrine de Newman est une apologétique de la religion chrétienne et plus particulièrement de l'Église romaine, dont il devint, après sa conversion, un cardinal. Le fond de cette

apologétique est un irrationalisme qui trouvait alors de nombreuses expressions, chez Coleridge, chez Carlyle et, au moins sous un aspect, en France, chez Renouvier. Son point p.956 de départ est l'impossibilité, pour la pure inférence logique, de produire le réel assentiment (real assent). Par assentiment, il entend un état d'acquiescement, qui n'est troublé par aucun doute, à une réalité concrète et individuelle, état qui nous aide à vivre, qui nous émeut et nous fait agir, qui s'adresse à la beauté et à l'héroïsme non moins qu'à la vérité. Tandis que l'inférence rationnelle aboutit à une probabilité plus ou moins grande, l'évidence de l'assentiment n'a pas plus de degré que, chez les Stoïciens, la représentation compréhensive ; tandis que l'inférence raisonnée a des conditions déterminées et peut se transmettre, l'assentiment est un acte inconditionnel et tout personnel, où le moi entier est engagé. Comme Pascal opposait le mathématicien à l'esprit fin, Newman met en face du logicien le vrai raisonneur qui prend, comme prémisses, l'expérience totale de la vie.

Que l'assentiment ainsi décrit se réalise dans la croyance religieuse, que la seule croyance religieuse qui entraîne l'assentiment soit celle du catholicisme, c'est là la partie apologétique de l'œuvre de Newman : « Croire, c'est accepter une doctrine comme vraie, parce que Dieu dit qu'elle est vraie ». La foi est un principe d'action et l'action ne laisse pas le temps de faire des recherches minutieuses ; tandis que la raison s'appuie sur l'évidence, la foi est influencée par la présomption. Le bonheur mis dans l'obéissance et la subordination, l'essence du péché dans l'insubordination, la force de conviction attachée à des coutumes traditionnelles « auxquelles, d'ailleurs, il eût été de notre devoir de résister avant qu'elles ne fussent reçues », le sentiment immédiat de la nécessité de la rédemption, autant de traits qui emportent l'assentiment,

mais qui n’ont toute leur force que dans la croyance catholique (*A Grammar of Assent,* 1870).

On trouve chez W. G. Ward (*Ideal of a Christian Church,*1844) le même esprit de résistance contre un protestantisme « pesant, sans spiritualité, sans ressort et prosaïque ». F. D. p.957 Maurice (*Theological Essays,* 1853 ; *Lectures of Social Morality,* 1870) voit aussi dans la religion une vie plus qu’une connaissance ; ce qui fait qu’il s’oppose à la fois aux discussions scolastiques de la théologie et à l’étude critique des textes bibliques qui sont faits « pour la prière non pour la définition ». A cette époque, le développement des idées religieuses est d’ailleurs très peu touché en Angleterre par la critique de la Bible et de l’Évangile qui joua un si grand rôle en Allemagne et en France ; en 1860 seulement on voit paraître un volume, *Essays and Reviews,* dont les trois auteurs Jowett, B. Powell et Mark Pattison font connaître les résultats des recherches de la critique. C’est ce même besoin d’une religion vivante qui amène Seeley dans *Ecce Homo* (1865) à un évangélisme pur qui délaisse toute la tradition intermédiaire pour remonter jusqu’à la personnalité de Jésus.

Avec plus d’originalité et de force, le poète Matthew Arnold (*God and the Bible,* 1875) détache entièrement du christianisme historique cette conception de la religion : la religion doit être une matière de première main, une expérience vérifiable : or la foi chrétienne est faite partie de l’imagination matérielle de l’Apocalypse, partie de raisonnements métaphysiques inintelligibles à presque tous. L’expérience religieuse immédiate, c’est la certitude que la justice, qui est la loi de notre être, est en même temps la loi du monde ; cette formule, quasi stoïcienne, ne se réduit pourtant pas à la moralité ; le Stoïcien n’a en vue que la recherche raisonnée du bonheur humain ; Jésus et saint Paul y ajoutent le sentiment d’une mission divine.

II. — PIERRE LEROUX

@

P. Leroux (1779-1871) juge durement la philosophie éclectique : c'est celle « de l'immobilité et de l'apathie, la philosophie du fait et du *statu quo »,* celle « d'hommes dépourvus à la fois de tradition et d'idéal. C'étaient tout simplement des érudits, mais p.958 ils s'occupaient de matières philosophiques ; ils se dirent et se crurent philosophes, et ils s'appelèrent éclectiques » ; l'éclectisme est un produit de l'École normale napoléonienne où « il s'agissait de former des rhéteurs et des dialecticiens ; on ignore tout le XVIIIe siècle, sauf Condillac, à qui on ajoute Reid ; comme le dit Lerminier dans les *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois :* « C'est son caractère de n'avoir jamais pu trouver et sentir la réalité philosophique par elle-même ; il la lui faut traduite, découverte, systématisée ; alors il la comprend, l'emprunte et l'expose » [236]. Ce qu'il reproche à l'éclectisme, c'est moins sa doctrine et sa méthode que son attitude spirituelle ; la philosophie devient un savoir spécial qui se retranche de la vie sociale ; on enseigne la psychologie aux normaliens comme le calcul différentiel aux polytechniciens ; cette attitude se reflète dans la doctrine de Jouffroy qui sépare tout ce que la vie réunit, Dieu de l'univers, l'humanité de la nature, les hommes de l'humanité, les individus de la société, et enfin, dans l'homme, les idées des sentiments.

Inversement, selon P. Leroux, la philosophie doit suivre le courant de l'humanité et en exprimer la vie à chaque époque ; « elle est la science de la vie... ; elle doit donner de la vie des définitions et des expositions qui s'accordent avec

les révélations vraies de l'art, de la politique, de la science, de l'industrie, à chaque époque » ; la philosophie ne prend jamais le caractère définitif que peut avoir la géométrie parce qu'elle porte sur des abstractions ; elle rajeunit à mesure que l'humanité progresse ; car « les autres puissances qui existent en l'humanité sont créatrices et fécondes au même titre que la pensée » ; la pensée pure n'existe pas isolée dans un empyrée ; elle se forme au contact de la réalité et la forme à son tour par action et réaction continuelles ; mais « tout progrès soit dans la connaissance de la nature extérieure, soit dans l'organisation de la vie humaine p.959 collective, rend nécessaire un progrès dans la métaphysique » ; la philosophie n'est donc pas foncièrement différente de la religion, à condition d'admettre une religion progressive ; ce qui fait la seule différence est dans l'origine de la pensée philosophique, tantôt collective, lorsque, adoptée par l'humanité, « elle se verse, pour ainsi dire, dans les individus », tantôt individuelle, lorsque l'individu aspire à une systématisation qui, peut-être dans l'avenir, s'incarnera dans l'humanité : la place des Messies est réservée, à côté de l'évaluation collective.

On voit aisément l'origine à la fois saint-simonienne et hégélienne de ces idées ; toutefois Leroux n'admet pas la distinction saint-simonienne entre époque critique ou négative et époque organique ; car toute négation tend à une affirmation et la suppose virtuellement ; l'humanité construit toujours et ne détruit jamais. Que faire pourtant de cette philosophie du XVIIe et du XVIIIe siècles qui se consacre presque exclusivement au problème de l'origine des connaissances, au problème dit critique ? P. Leroux a sur ce point une théorie spécieuse : ce développement aberrant vient de la forme qu'a prise la religion chrétienne ; elle s'est immobilisée et elle a étouffé, par des condamnations, toute

discussion qui pouvait mettre en question ce que l’on regardait comme décidé ; il suit que la philosophie s’est éloignée de la religion pour se concentrer sur le problème « psychologique ».

On ne saurait mieux exprimer l’esprit d’une époque que dans cette joie d’être délivré des entraves qui forçaient l’esprit à scruter l’origine et la valeur de la connaissance. La philosophie de P. Leroux est faite de la condamnation de ce qui immobilise et de ce qui exclut, et de l’affirmation d’ailleurs très générale de l’intériorité réciproque des parties du réel. Par exemple, bornez-vous l’âme à l’intelligence ? Vous avez alors le platonisme et avec lui le despotisme de la science ; la bornez-vous à la sensation et à la passion ? C’est alors le système de Hobbes qui ne peut refréner la brute passionnée que par le despotisme de l’État. La p.960 limitez-vous au sentiment, comme Rousseau ? Voici la nécessité d’un Contrat social, qui anéantit l’individu. La vérité, c’est que tout fragment du réel ne s’explique et ne se justifie que par son rapport au tout ; la « solidarité mutuelle » de tous les êtres désigne plutôt chez lui une « communion » que la relation purement extérieure suggérée par le mot.

Ainsi se justifient les institutions sociales, propriété, patrie et famille ; ce n’est que par ces intermédiaires que l’homme peut communier avec le Tout pour lequel il est fait ; par la propriété, dans la mesure où elle est un moyen de travail, il s’unit à la nature ; par la patrie, il est introduit dans une tradition historique qui fait partie elle-même d’une histoire plus vaste, celle de l’humanité ; par la famille, il a un nom, un caractère, une personnalité. Que ces institutions cessent d’être de simples intermédiaires entre l’individu et l’infini, qu’elles veuillent exister pour elles-mêmes et pour l’individu qui s’isole dans son égoïsme, alors la propriété devient le capital qui menace le travail ; la famille est un moyen de maintenir des privilèges de naissance ; la patrie devient un

instrument de guerre et de domination. Toute l'activité de P. Leroux tend à corriger ces abus, à replacer ces institutions dans la vie de l'humanité ; son socialisme n'est que le moyen de donner à tous ce que la propriété a de bienfaisant ; député à l'Assemblée nationale, il prononce, le 15 juin 1848, un discours où il demande que l'Algérie devienne terrain d'expérience du socialisme. « Laissez le peuple essayer, dit-il, car il en a le droit... Autrement vous allez être obligés d'enfermer l'essaim dans la ruche, et alors ce qui s'observe dans les abeilles s'observera dans la société humaine : la guerre, la guerre implacable... Comment contenir ce qui veut sortir, ce que la loi divine veut qui sorte ? » Ainsi en réformant ces institutions suivant leur esprit, on en fait des moyens de délivrance.

Par elle l'individu est lié à l'humanité : mais en quoi consiste ce lien ? Non pas dans la charité ; dans un amour qui s'adresse p.961 vraiment à un Dieu séparé de l'homme plus qu'à l'homme lui-même, mais dans la solidarité, qui fait sentir à l'individu qu'il n'est rien sans l'humanité qu'il le fait vivre et le soutient ; avec un tempérament très différent, P. Leroux exprime sur ce point des idées très voisines de celles d'Auguste Comte : « L'orgueilleux civilisé croit savoir et sentir par lui-même. Insensé ! il n'a de connaissance et de sentiment que par l'humanité et pour l'humanité ». L'humanité se continue en chacun de nous, et nous continuons dans l'humanité postérieure. La continuité de l'humanité n'est pas en effet très différente de celle d'une vie individuelle ; en celle-ci la mémoire laisse tomber les détails et ne garde que l'essentiel ; l'hérédité physique, intellectuelle et morale est la mémoire de l'humanité.

III. — JEAN REYNAUD

@

Terre et Ciel de Jean Reynaud (1806-1863), publié en 1854, a été préparé par diverses études antérieures, *l'Infinité des cieux*, dans la *Revue encyclopédique,* et un assez grand nombre d'articles de cette *Encyclopédie nouvelle* qui, fondée par lui avec P. Leroux en 1838, devait renouveler l'entreprise de Diderot (art. *Bonnet, Cuvier, Paléontologie, Théorie de la Terre, Condorcet, Pascal, Saint-Paul, Zoroastre, Origène, Druidisme*). Jean Reynaud, né à Lyon en 1806, élève de l'École polytechnique, puis ingénieur en Corse, se convertit au saint-simonisme et vient rejoindre Enfantin à Paris en 1830 ; mais il se sépare de lui un an après, reprochant à la doctrine d'abolir la liberté et la dignité humaine et d'aggraver le sort des femmes par son immoralité.

Ses préoccupations sont au reste assez loin de celles des saint-simoniens et même de Leroux ; il se rapproche davantage de l'illuminisme de Ballanche. C'est la destinée individuelle de chaque âme qu'il veut connaître, non celle de l'humanité en bloc ; il ne croit d'ailleurs pas aux panacées saint-simonienne ou p.962 fouriériste pour remédier aux maux de l'humanité ; c'est dans une destinée supraterrestre que chaque âme doit s'améliorer. Notre vie est elle-même la continuation d'une vie antérieure dont elle expie les fautes ; mais cette vie en prépare une autre qui aura lieu quelque part dans l'infinité des régions célestes ; de globe en globe, l'âme, qui n'est d'ailleurs jamais désincarnée (Reynaud croit, avec Leibniz et Bonnet, à une liaison indissoluble de l'âme et du corps), progresse perpétuellement, d'épreuve en épreuve, vers une perfection qu'elle n'atteindra jamais ; il n'y a pas d'enfer ni de ciel au sens théologique du mot, de damnés sans rémission ni de bienheureux dont la tâche est accomplie, mais une suite indéfinie de séjours où l'âme progresse perpétuellement.

La solution chrétienne qu’il rejette, celle de la création des âmes, lui paraît avoir engendré les idées révolutionnaires : « Il me semble, dit-il aux théologiens, que nous sommes arrivés en un temps où la théorie des inégalités est impérieusement réclamée par des nécessités d’ordre public... Mais ne voyez-vous pas, que si l’utopie des égalitaires se propage et devient de plus en plus menaçante, c’est précisément parce que votre croyance lui a donné naissance et l’alimente ? »

IV. — SECRÉTAN

@

L’enseignement de Charles Secrétan (1815-1895), professeur à Lausanne, est dirigé à la fois contre deux excès : celui des théologiens rationalistes et celui des doctrines autoritaires ; contre l’optimisme « des prédicateurs dits libéraux » qui aboutissent au panthéisme, et contre un fidéisme de pure autorité [237] ; il constitue, entre les deux, la notion de « raison chrétienne ». Cette attitude représente l’état d’esprit de ce mouvement d’idées religieuses que l’on a appelé en Suisse le Réveil.

p.963 Sa *Philosophie de la Liberté* (1848-49) est donc une prédication philosophique du christianisme. Il faut distinguer, nous dit-il, « la raison païenne de la raison chrétienne... D’un côté la raison ne saurait comprendre le christianisme, sinon par l’influence et la vertu du christianisme lui-même, de l’autre, cette intelligence du christianisme est une partie de l’œuvre de notre rétablissement (il s’agit ici de la restauration de l’homme après la chute) à laquelle nous ne saurions renoncer... Nous aurons donc à nous expliquer sur les principales doctrines

du christianisme, que nous envisageons comme appartenant à la philosophie de l'histoire, dont elles forment à proprement parler le centre et la substance. Nous ne pensons point que la raison naturelle eût prédit ces choses (la chute et la rédemption) avant l'événement ; mais nous pensons qu'après l'événement et sa proclamation dans l'Église, la raison chrétienne doit chercher à les entendre et qu'elle peut y parvenir ».

Au reste, cette métaphysique, qui est une interprétation de la doctrine chrétienne, n'est faite que pour servir d'introduction à la morale ; elle est donc commandée non par aucun dogme extérieurement imposé, mais par cette destination même ; elle doit justifier la liberté humaine et l'existence d'un principe supérieur propre à lui servir de règle.

Sous le nom de panthéisme, Secrétan comprend toute doctrine qui voit dans l'être fini la conséquence nécessaire d'un absolu lui-même nécessairement posé : comme Jacobi, Secrétan considère le panthéisme comme l'expression rationnelle de l'unité de l'être : il en trouve des traces chez beaucoup de théologiens : tous ceux qui voient en Dieu un être intrinsèquement nécessaire sont forcés de lui attribuer une action également nécessaire. « Lorsqu'on part du nécessaire on n'arrive jamais au contingent. » On n'échappera au panthéisme que si l'on admet que Dieu est liberté absolue ; « libre vis-à-vis de sa liberté même, dit Secrétan en des formules qui rappellent celles de Plotin, il n'est que ce qu'il veut être, il est tout ce qu'il veut être, il est p.964 tout ce qu'il veut être parce qu'il veut l'être : L'idée d'un être naturellement parfait est contradictoire, car un tel être parfait le serait moins que celui qui se donnerait librement la perfection » (*Philosophie de la Liberté*, II, 16).

La métaphysique ne peut donc être au fond qu'une histoire des actes contingents de l'absolue liberté : la création d'abord, production entièrement libre, qui n'a d'autre substance que le vouloir divin qui la pose ; que Dieu ne s'incarne pas dans ce vouloir, ne s'y dédouble pas, c'est le « miracle » qui permet l'indépendance de la créature. Dieu ne crée pas par désir de gloire, ni par aucun désir qui soit en lui, ce qui rendrait la création nécessaire ; il veut donc la créature non pour lui, mais pour elle-même, ce qui est l'aimer ; il la veut comme but, donc il la veut libre : « Dieu produit un être qui se produit lui-même ; voilà ce qu'il faudrait entendre. » il se produit, c'est-à-dire que, primitivement indéterminé, il peut se constituer en Dieu, comme l'ange, ou essayer de se constituer lui-même contre Dieu, comme le démon ; enfin il peut essayer de se constituer en lui-même indépendamment de Dieu : c'est ce qu'a fait l'homme, et c'est en quoi consiste proprement la chute. La chute est, en dehors du panthéisme, la seule conciliation possible de l'état actuel du monde avec l'existence d'un Dieu aimant, mais encore, puisqu'il y a une solidarité dans le mal qui pèse sur tous les hommes dès leur naissance, il faut admettre que l'humanité est une et a péché par une seule décision ; ce n'est pas en effet l'existence du mal moral qui prouve la chute, c'est le fait qu'il s'impose à part de la volonté. En voulant être indépendante de Dieu, la créature veut son propre anéantissement, puisque Dieu est son principe ; mais cet anéantissement est impossible, puisque Dieu la veut d'un vouloir absolu ; de cet état de contradiction et de souffrance, elle peut sortir par l'effet d'une puissance restauratrice : toute l'histoire de l'humanité est celle de sa restauration dans l'unité primitive et dans l'amour de Dieu.

La dissociation de l'humanité en individus distincts est à la p.965 fois le résultat de la chute et le moyen de la restauration ; la multitude des générations qui se succèdent

ne constitue en réalité qu'un seul être, et cette unité a sa preuve décisive dans la loi de charité qui nous identifie à autrui ; mais la séparation en individus permet le devenir progressif, qui est le moyen de guérir ; le principe d'individuation est donc la grâce divine qui accorde aux vœux de l'Humanité la création d'individus distincts dont chacun représente pour ainsi dire un degré d'être, un aspect de l'humanité, et donc un moyen de progrès ; comme tel, l'individu a une valeur absolue, et il est immortel. Beaucoup plus que dans sa notion centrale de la Liberté, c'est dans cette idée du devenir curatif que l'on peut voir l'influence de l'enseignement de Schelling sur Secrétan. Le progrès aboutit à « l'individu parfait », au Christ, chez qui la puissance restauratrice s'unit à l'humanité ; en lui et par l'union avec lui, la nature humaine se transforme, et cette transformation est le salut. La mort du Christ n'est pas une expiation, où il se substitue à l'humanité ; elle est un exemple.

Secrétan rencontre ici le contraste entre l'idée du salut personnel et celui du salut total de l'humanité ; l'union des deux se fait pour lui grâce à la notion d'Église qui est comme « l'organisme absolu » où tous concourent au même but, chacun à sa manière ; l'individu n'est sauvé qu'avec l'ensemble et dans l'ensemble.

Secrétan a montré quelque détachement pour la métaphysique ; « j'ai bâti des systèmes, a-t-il écrit, que j'ai laissé tomber avec assez d'indifférence » ; et, en effet, sa métaphysique n'était qu'une introduction à la morale qui est devenue plus tard, avec l'action sociale, sa préoccupation principale. Il considère la morale comme la réalisation de la liberté ; elle a pour moyens la conquête de la nature, qui fait l'objet de l'économie politique, et la formation des États qui, nés du despotisme, deviennent la garantie du libre exercice de l'activité. Il n'entend pas d'ailleurs la réalisation de la liberté à la manière kantienne : pour lui, la p.966 matière de

l’obligation ne peut se déduire de sa forme ; Kant a eu le grand tort de séparer complètement le spéculation de la pratique ; en vérité, « la volonté est au fond de l’intelligence ; la raison, séparée de la volonté, est toujours formelle » ; la raison est alors perception des rapports nécessaires et ne saurait fonder l’ordre moral ; mais la raison effective est synthèse de volonté et d’intelligence ; « c’est la même raison qui, dans le domaine de la théorie, s’exprime par la nécessité de croire, et dans la pratique par l’obligation d’agir ». L’expérience donne des rapports de solidarité entre l’individu et l’espèce, d’où résulte le devoir auquel se ramènent tous les autres, le devoir de réaliser le tout, la charité [238].

V. — JULES LEQUIER

@

A l’époque même où la déterminisme était la doctrine régnante, la doctrine scientifique, où il allait s’affirmer d’une manière éclatante avec l’influence de Darwin, de Spencer et de Taine, J. Lequier (1814-1862), le solitaire breton, l’ami de Renouvier à l’École polytechnique (celui-ci édita quelques-uns de ses écrits dont aucun n’est achevé), écrivait : « Cet affreux dogme de la nécessité ne saurait se démontrer ; c’est une chimère qui renferme le doute absolu dans ses entrailles. Il s’anéantit devant un examen sérieux et attentif, comme ces fantômes formés d’un mélange de lumière et d’ombre qui n’épouvantent que la peur et que la main dissipe en les touchant » (La *Recherche d’une première vérité,* éd. Dugas, 1925, p. 134). Les déterministes sont des spéculatifs pour qui le dehors seul existe : ils ne conçoivent l’action que sur des choses, comme on agit sur une machine ; il y a bien, en face d’eux, les spiritualistes qui

prétendent saisir la liberté par l'expérience interne ; mais le sentiment d'une absence de contrainte dans l'acte, n'est pas une preuve : p.967 l'expérience ne vaudrait que si, le moi se trouvant deux ou plusieurs fois en des circonstances identiques, son action était chaque fois différente ; pareille expérience est, bien entendu, impossible. Mais on ne saurait se fonder non plus sur l'évidence ; car il y a des évidences illusoires.

La nouveauté radicale de l'œuvre de Lequier, c'est d'avoir introduit la liberté comme une condition indispensable de la recherche de la vérité, comme « condition *positive,* c'est-à-dire moyen de la connaissance » (p. 141). La liberté ne se trouve qu'à l'intérieur d'une méditation qui recherche une première vérité, une vérité qui se suffit à elle-même et qui soit à l'abri de tout doute. Lequier conduit d'abord sa méditation à la manière de Descartes, aboutissant au doute complet, au vide de toute affirmation, mais avec un accent combien différent : « Un doute forcé ! un doute contre nature, un état violent, imaginaire, l'exaspération d'un esprit exigeant et blasé que rien ne contente » (p. 104) ; il est près d'abandonner, lorsqu'il décrit, reprenant l'antique aporie du *Ménon,* « l'impossibilité de parvenir à la science autrement que par la science même » (p. 106) ; puis, par un revirement brusque, il saisit une condition plus profonde de la recherche ; cette condition, c'est la liberté : « Comment faire un pas dans cette recherche, un seul tâtonnement même, sinon par le moyen de ce mouvement libre de ma pensée ? Comment former le projet de chercher, me fixer un but, rompre avec l'habitude et les préjugés, essayer de me placer dans des conditions d'indépendance et de sincérité,... si mes pensées se préparent, se produisent, se continuent les unes les autres dans un ordre dont je ne suis pas maître, d'une manière où je ne peux rien, chacune d'elles à chaque instant devant être précisément ce qu'elle est, et ne pouvant pas n'être pas telle ». La liberté, c'est donc le

pouvoir de disposer de nos pensées, de leur conférer un ordre qui ne soit pas de nécessité naturelle ; mais c'est là la réponse même à la recherche : la première vérité, c'est la liberté ; elle est découverte par un procédé que Lequier p.968 compare lui-même à l'analyse algébrique : la question (quelle est la vérité première), se rectifiant elle-même, est devenue la science qui se cherche et a produit la réponse, c'est-à-dire la science qui se trouve (p. 107). L'erreur était de vouloir chercher quelque chose, par exemple une évidence, qui contraigne d'affirmer la vérité ; « or c'est un acte de la liberté [la recherche même] qui affirme la liberté ».

Pour bien comprendre Lequier, il faut indiquer brièvement l'atmosphère morale (bien différente de celle de Renouvier) dans laquelle se présentait chez lui l'idée de liberté. Chez ce fervent catholique, lecteur assidu de la Bible et des Pères, en particulier de saint Paul et de saint Augustin, on voit une méditation constamment tendue, où viennent se confronter, avec la liberté, les dogmes de la création, de la toute-puissance de Dieu et surtout de la prédestination : cette méditation n'arrive nulle part à une doctrine précise ; il reprend fiévreusement tous les thèmes de la théologie sans voir le point où ils coïncident : d'une part notre liberté est comme la création de nous-même ; être libre, c'est « faire, non pas devenir, mais faire et, en faisant se faire » (p. 143) ; mais comment y accorder la puissance de Dieu : « Créer un être qui fût indépendant de lui, dans la rigueur du terme, un être réellement libre, une personne, quelle entreprise ! Tout son art s'y emploie, et l'on ne sait quel tour de force achève ce chef d'œuvre !... La personne humaine, un être qui peut quelque chose sans Dieu ! Prodige effroyable ! l'homme délibère et Dieu attend ». Si la liberté est bien réelle, la durée doit aussi avoir une réalité distincte de l'éternité : « Réalité de la succession », écrit Lequier dans une note, et il commente : « Considérées quant à leur être, les choses

sont réellement les unes après les autres » ; donc il faut que Dieu « les voie successivement arriver successivement à l'être, et voilà qu'il s'introduit en Dieu quelque chose de semblable à la succession ». Lequier a donc une tendance à organiser la théorie de Dieu autour de la notion de la liberté, comme le feront plus tard, p.969 sous son influence, Renouvier et James ; reste pourtant le dogme de la prédestination ; l'étonnant dialogue du prédestiné et du réprouvé n'éclaire pas beaucoup sur la manière dont Lequier entend le concilier avec la liberté réelle des actions humaines ; pourtant il enlève à la liberté la conscience d'elle-même et surtout des résultats de son action, pour mieux soumettre l'homme au jugement de Dieu : Dieu lit mieux dans le cœur de l'homme que lui-même ; ... on est retenu dans l'humilité par le sentiment de l'ignorance où l'on est si tel ou tel acte est libre ». Par son acte libre, chaque homme introduit dans l'histoire du monde quelque chose qui ne peut plus désormais ne pas en faire partie. L'homme auteur de cet acte l'oublie... mais Dieu l'a vu... Que savons-nous de ce qui s'ouvre ou de ce qui se ferme pour nous dans l'avenir à chacun de nos actes, et je dis même des moindres... Comme notre propre être nous échappe, surtout par où il s'étend davantage » (p. 148 ; 298). La liberté, chez Lequier, bien différent par là de Fichte, nous laisse donc dans une profonde ignorance de nous-mêmes et de notre destinée.

Bibliographie



CHAPITRE V

LE MOUVEMENT CRITICISTE

@

p.970 L'échec des vastes systèmes métaphysiques a pour contrepartie, avec un positivisme assagi et un développement de la pensée religieuse, un retour à l'attitude critique originaire du kantisme.

I. — CHARLES RENOUVIER

Ce mouvement eut son prélude en France avec Renouvier (1815-1903) ; né comme Comte à Montpellier, il fréquenta, dès son arrivée à Paris, en 1831, les saint-simoniens ; Comte fut son répétiteur à l'École polytechnique où il entra en 1834 ; c'est là qu'il connut Lequier. Ses premières œuvres sont des *Manuels de philosophie ancienne* (1842) et de *philosophie moderne* (1844), puis l'article *Philosophie* à l'Encyclopédie nouvelle de P. Leroux. La révolution de 1848 l'amena à écrire le *Manuel républicain* (1848) et *l'Organisation communale et centrale de la République* (1851), ainsi qu'une quantité d'articles dans la *Feuille du Peuple.* A partir du coup d'État, il doit se consacrer entièrement à la spéculation : son criticisme se développe dans les quatre *Essais de Critique générale* (Premier Essai, Analyse générale de la Connaissance, 2e éd., 1851, 1875 ; Deuxième essai, L'Homme, 1858, 2e éd., 1875 ; Troisième Essai, les Principes de la Nature, 1864, 2e éd., 1892 ; Quatrième Essai, Introduction à la philosophie analytique de l'Histoire, 1864, 2e éd., 1896) ; l'*Uchronie* (1857, 2e éd.,

1876) et la *Science de la Morale* (1869) appartiennent à la même période. De p.971 1872 à 1889, il écrit un grand nombre d'articles dans la *Critique philosophique*, à laquelle se joint, de 1878 à 1885, la *Critique religieuse* dont les derniers numéros contiennent *l' Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (parue après en deux volumes (1885-86). A partir de 1891, la *Critique* est remplacée par l'*Année philosophique,* dirigée par F. Pillon. La *Philosophie analytique de l'Histoire* (4 vol., 1896-98), la *Nouvelle Monadologie* (en collaboration avec Prat, 1899), les *Dilemmes de la Métaphysique pure* (1901), et le *Personnalisme* (1903) furent ses derniers ouvrages ; il avait noué avec Secrétan des liens d'amitié ; leur correspondance qui s'étend de 1868 à 1891 fut publiée en 1910.

La doctrine de Renouvier marque la rupture avec ces grands systèmes d'une seule pièce qu'a vu éclore le début du XIX[e] siècle. Renouvier est l'ennemi né de toutes les doctrines qui, à un titre quelconque, considèrent la vie morale de l'homme comme une manifestation nécessaire et passagère d'une loi ou réalité universelles : déterminisme scientifique, fatalisme historique, mysticisme, matérialisme, évolutionnisme, toutes ces doctrines sont, à cet égard, tout un pour lui, parce qu'elles absorbent et anéantissent l'individu.

Sa philosophie, pas plus que son intuition du monde, n'est d'un seul jet : il y a comme trois thèmes parallèles, qui parfois concourent, mais qui restent très distincts d'origine et de nature : le premier c'est la loi du nombre, née de méditations sur le calcul infinitésimal qui commencèrent dès le début de ses études mathématiques à l'École polytechnique ; les mathématiciens, Cauchy, par exemple, démontrent l'impossibilité du nombre infini dans l'abstrait ;

la loi du nombre énonce que, en vertu de cette impossibilité, les collections réelles doivent être des collections finies.

Le second, c'est le thème de la liberté ; la méditation des arguments de son ami Lequier lui a montré que le libre arbitre était à la racine non seulement de la vie morale, mais de la vie p.972 intellectuelle et qu'aucune certitude n'était possible sans lui. Le troisième, c'est le relativisme idéaliste dont il a pris l'idée chez Kant et chez Auguste Comte : il n'existe que des phénomènes et tout phénomène est relatif en ce sens qu'on ne peut le comprendre que comme composant ou comme composé à l'égard d'une certaine autre chose.

Entre ces trois thèmes, il n'y a aucune liaison essentielle : le finitisme peut parfaitement s'accorder avec la négation du libre arbitre ; sans doute la loi du nombre exige que, en remontant régressivement la série des phénomènes, il y ait à cette série un premier commencement ; mais elle n'exige pas que ce premier commencement soit un acte libre ; il pourrait être un pur hasard. Le finitisme est encore moins lié au relativisme ; Kant considérait que les lois de l'esprit exigent une régression indéfinie dans les phénomènes, et Comte refusait de se poser le problème ; et même, si l'on envisage le finitisme sous sa forme antique, l'on verra que, sous ses deux formes (le monde fini d'Aristote et l'atomisme d'Épicure), il est inséparable de l'absolutisme réaliste. Enfin le relativisme est parfaitement compatible avec la négation du libre arbitre : chez Kant comme chez Comte, le relativisme suppose un déterminisme rigoureux des phénomènes ; et il est peut-être même incompatible avec son affirmation, si un acte libre est un commencement absolu, sans relation avec ce qui précède.

Il faut particulièrement insister, pour bien comprendre la doctrine, sur cette indépendance des points de départ et sur

la difficulté des rapports entre finitisme et relativisme chez Renouvier lui-même. Le finitisme suppose en général une détermination effective de la réalité vers le grand et vers le petit, le monde et l'atome, ou tout au moins, une détermination possible. Mais les sciences positives montrent avec évidence que l'on ne peut partir ni de l'idée du monde, considéré comme tout, ni de l'élément dernier indécomposable ; et le relativisme idéaliste en donne la raison, en réduisant toute réalité à un p.973 rapport. Renouvier ne peut rester à la fois finitiste et relativiste qu'en admettant d'une part que la synthèse totale est, au moins en elle-même, quelque chose de fait et d'accompli (c'est le finitisme), mais qu'elle est inaccessible à la connaissance (c'est le relativisme), c'est-à-dire que nous ne pouvons nous prononcer ni sur le nombre des éléments du monde, ni sur son étendue, ni sur sa durée, bien que d'ailleurs cette durée, cette étendue, ce nombre soient en eux-mêmes déterminés ; cette connaissance, impossible par l'évaluation directe et empirique, ne pourrait s'accomplir que s'il y avait une loi de maximum et de minimum pour les diverses quantités cosmiques ; mais il n'y a pas de loi pareille. Des argumentations analogues prouvent que sont impossibles un tableau total de la hiérarchie des espèces de la plus élevée à la plus basse, une idée d'ensemble du devenir cosmique, une synthèse de la série causale remontant à des causes premières, une synthèse selon l'ordre des fins, enfin un passage de nos consciences limitées à une conscience totale ou à une totalité de consciences embrassant tous les phénomènes. Renouvier veut bien le finitisme ; mais il ne veut ni le monde d'Aristote et des scolastiques, ni leur cosmogonie qui va jusqu'à l'origine radicale et saisit la cause et la fin universelles ; c'est là la réalité *a parte foris,* vue du dehors, et nous ne la saisissons qu'*a parte intus.*

Nous saisissons donc fort bien ces trois thèmes fondamentaux, mais, jusqu'ici, fort mal leur liaison dans

l’esprit du philosophe.

Remarquons en outre que chacun de ces thèmes a son motif de preuve distinct : la preuve de la loi du nombre est dans le principe de contradiction dont elle n’est qu’une forme : le nombre n’existe que par l’acte de compter ; l’existence du nombre infini supposerait à la fois la synthèse achevée puisque le nombre existe, et inachevée, puisqu’il est infini. La preuve de la liberté, tout entière empruntée à Lequier, est d’un genre très différent. Il n’y en a ni expérience immédiate ni preuve p.974 *a priori*, pas plus d’ailleurs que de son contraire le déterminisme : on sent la nécessité d’opter entre la liberté et le déterminisme, sans qu’il y ait de motifs intellectuels qui nous attachent à l’un plutôt qu’à l’autre parti ; reste à réfléchir sur les motifs de cette nécessité d’opter ; si j’affirme la nécessité, cette affirmation est ou bien vraie ou bien fausse ; si elle est vraie, la certitude que j’en ai est un fait nécessaire ; mais la certitude qu’un autre peut avoir de la liberté est également nécessaire, sans qu’il y ait moyen de choisir, puisque les deux convictions sont également nécessaires ; je suis donc ramené au doute ; si elle est fausse, je suis dans l’erreur en l’affirmant, et de plus je reste dans le doute. Si j’affirme la liberté, cette affirmation est également vraie ou fausse ; si elle est fausse, je suis sans doute dans l’erreur, mais j’y gagne beaucoup d’avantages pratiques, croyance en la responsabilité morale, confiance en un avenir qui dépend partiellement de notre choix ; enfin, si elle est vraie, la vérité est du même côté que l’avantage pratique ; je suis donc conduit, par des motifs raisonnables, à opter pour un monde où il y a de véritables personnes, libres, c’est-à-dire avant tout capables de se décider par réflexion.

Pour la troisième thèse de Renouvier, le relativisme, on ne peut pas indiquer de preuve particulière : elle est comme un

état d’esprit commun, résultant des sciences positives, et que positivisme et kantisme avaient entretenu.

Où donc chercher le lien de ces thèmes ? Uniquement en une certaine croyance concernant la destinée morale, croyance qui cherche en eux des motifs rationnels et des appuis, mais qui, en même temps, les soutient et en fait le vrai fondement : elle les soutient tous, et d’abord la loi du nombre : en effet, la preuve de la loi du nombre par le principe de contradiction entraîne si peu la conviction que Renouvier lui-même, au début de sa carrière, alors qu’il écrivait le *Manuel de Philosophie moderne,* était à la fois, en tant que mathématicien, partisan de l’impossibilité du nombre infini, et, en tant que philosophe, adhérent de p.975 l’infinitisme et de la thèse hégélienne de l’identité des contradictoires ; c’est qu’il s’agit, dans la loi du nombre, non du principe de contradiction sous sa forme abstraite, mais en son application au réel ; or, dans son esprit, la thèse de la réalité de ce principe est l’objet non d’une évidence, mais d’une croyance et d’une option ; vers la fin de sa carrière, dans la *Philosophie analytique de l’Histoire* (t. IV, 434-435), il nous explique avec toute la clarté désirable comment, après l’hégélianisme des *Manuels,* il s’est cru obligé à un choix entre le principe hégélien de l’identité des contradictoires, et l’application, sans restriction, du principe de contradiction, et comment il a choisi le second, parce que le premier n’offrait « aucun garde-fou » contre la métaphysique mystique, si excentrique qu’elle puisse être (et il faut songer au grand nombre de ces excentricités vers 1850) ; je pense donc qu’il faut combiner les thèses de deux récents interprètes de Renouvier et dire que le finitisme naît à la fois de ses spéculations mathématiques et de sa croyance morale.

Pour le thème de la liberté il est clair, d’après ce qu’on a dit, qu’il se rattache à la même croyance. Ceci est vrai aussi

du relativisme phénoméniste ; il n’y a rien de pareil, chez Renouvier, à la déduction transcendentale kantienne qui démontre les catégories d’après le principe de la possibilité de l’expérience ; elles sont chez lui de simples faits, des faits généraux, qui sont, nous dit Renouvier, « proposés à la croyance à titre de formes essentielles de la réalité » ; le contraire du relativisme, qui est l’absolutisme et la croyance à la chose en soi et à la substance, est opposé à nos croyances morales, parce qu’il conduit au panthéisme, c’est-à-dire à la négation de la personne libre et responsable.

Ainsi le finitisme, la liberté et le relativisme d’une part, les croyances morales d’autre part, s’appuient réciproquement grâce à cette sorte de cercle qui fait le type même de la pensée de Renouvier. Finitisme et relativisme ne sont certes pas des postulats de la morale au sens kantien du mot, c’est-à-dire des p.976 affirmations inaccessibles à la raison théorique et qui tireraient leur seule valeur de leur nécessité morale ; ce sont au contraire des thèses parfaitement rationnelles en elles-mêmes, indépendamment des considérations morales ; mais elles n’ont toute leur certitude que parce qu’elles appuient la vision d’un univers où la vie morale est possible. Ainsi naît, chez Renouvier, la notion, un peu ambiguë, de croyance rationnelle, faite de l’appui que se prêtent mutuellement la raison et la croyance. Il veut que cette croyance, raisonnée et réfléchie, soit extrêmement différente de ces croyances spontanées qui sont dues au « vertige mental, impulsion subjective irréfléchie par laquelle une relation quelconque, arbitrairement imaginée, devient une relation affirmée comme réelle », comme dans le cas de l’hallucination, de la croyance aux prophéties ou aux miracles ou du somnambulisme.

Le monde de Renouvier présente un double caractère qui le rend également favorable à la science et à la croyance ; étant fait de représentations ou de phénomènes, il est objet

de science, puisque les sciences ne cherchent que des lois ou relations constantes entre les phénomènes, exprimables par des fonctions ; Renouvier a sur la science l'opinion de Comte, si ce n'est qu'il surmonte la science d'une « critique générale » qui recherche les relations les plus générales ou catégories. Mais d'autre part la représentation contient en elle, comme termes corrélatifs, le représentatif et le représenté (en termes kantiens, le sujet et l'objet) dont la synthèse est la conscience ou la personne ; le monde est donc un monde de consciences. La catégorie de personnalité, synthèse de soi et de non-soi, est au sommet de toutes les autres catégories, d'abord celles qui définissent la structure constante du monde : position, succession, qualité, puis celles qui décrivent les lois générales du changement : devenir, causalité, finalité.

Cette pénétration réciproque du théorique et du pratique finit par amener Renouvier à répartir tous les systèmes de p.977 philosophie connus en deux classes, dont la première, sous prétexte de satisfaire la raison théorique, rend impossible la vie morale, et la seconde satisfait à la fois la théorie et la pratique : d'une part une philosophie affirmant l'infini, la nécessité, la substance, la chose en soi, le fatalisme historique, le panthéisme ; d'autre part, celle qui affirme le fini, la liberté, le phénomène, le théisme. Entre ces deux doctrines, nulle conciliation n'est possible ; elles sont les deux branches d'un dilemme entre lesquelles il faut opter. La raison « en tant qu'intelligence pure », la raison impersonnelle est incapable de cette option ; « l'intellectualisme est une fausse route prise par la philosophie » ; « il y faut la raison en un sens supérieur, inséparable de la croyance ».

Il est une croyance essentielle qui domine l'option de Renouvier, c'est la croyance à une destinée morale de la personne ; « le philosophe ne croit pas à la mort », cette

pensée des *Derniers Entretiens* (p. 4) est fondamentale ; tout, dans l'univers de Renouvier, est construit autour de la destinée non pas de l'humanité comme chez Auguste Comte, mais de l'individu. C'est cet individualisme moral qui lui a fait écrire, en 1848, ce *Manuel du Républicain,* où il réclamait pour chaque citoyen la situation économique indispensable au développement de la vie morale ; c'est lui qui lui fait rejeter avec tant de force la thèse du progrès indéfini et fatal, qui sacrifie l'individu à l'humanité.

De là vient sa théologie : pour lui Dieu est non pas une substance ou un absolu, mais l'ordre moral existant, l'assurance qu'il y a dans l'univers une loi de justice qui exige de chacun l'accomplissement du devoir. Renouvier ne veut point que Dieu soit envisagé autrement que dans son rapport au monde phénoménal, et il ne lui reconnaît d'autre infinité que la perfection morale, non composée de parties. Il a même, au début de sa carrière, sous l'influence de son ami Louis Ménard, l'auteur des *Rêveries d'un païen mystique* [239]*,* été très incliné au p.978 polythéisme, à cause de sa supériorité morale sur un monothéisme national et exclusif, comme celui des Juifs.

La notion de justice est assez précise et définie pour que l'on puisse fonder une science de la morale, procédant, comme les mathématiques, avec des concepts. La morale pure est la définition de la règle de raison que l'agent moral libre, soit isolé, soit uni à d'autres, doit imposer à ses passions ; la règle pure de justice implique un bien commun à plusieurs agents et dont la réalisation dérive du travail qui s'impose à chacun de ces agents comme un devoir : cette règle crée entre les agents une relation de débit à crédit, suivant la part plus ou moins grande que chacun prend au travail commun. La société idéale, définie par la justice, est la « société de paix », celle où il y a une constante balance du crédit et du débit, une égalité du travail que chacun doit

et de celui qu'il est fondé à attendre des autres, et une assurance de la durée de cet état.

Mais à cette morale pure doit s'ajouter une morale appliquée qui montre comment le précepte idéal s'applique à l'état de fait de l'homme et de la société. Renouvier définit cet état comme l'état de guerre qui est un état diffus, caractérisé par l'exploitation de l'homme par l'homme et la méfiance mutuelle des associés. Cet état de guerre justifie un droit de défense ; un des moyens les plus efficaces de cette défense est la propriété, qui, dans l'état de guerre, est légitime : le communisme n'est qu'un servage universel : les abus de la propriété doivent seulement être limités par l'établissement d'un impôt progressif. Renouvier qui avait, en 1848, des tendances nettement socialistes, expose maintenant un programme qui sera celui des radicaux en France.

L'état de fait, qui est l'état de guerre, pose un problème distinct du problème pratique ; c'est l'antique problème du mal qui se pose dans toute sa force : l'état de fait n'est pas l'état normal ; il a sa source dans un vice inhérent à tous les agents moraux chez qui les passions égoïstes dominent la raison ; tout se passe comme si l'homme naissait dans un état déchu, qui résulte de ce que les p.979 théologiens appellent la chute ; cet état ne peut en effet être dû à la cause première du monde, identique à l'ordre moral, mais à cette décision de la volonté libre que Kant appelait le péché radical.

Cette théodicée, expliquant le mal par le libre arbitre et la chute, amène Renouvier à des hypothèses sur l'origine, l'histoire et la fin de l'humanité, qui, inspirées de la croyance chrétienne, proposent à l'imagination un tableau vraisemblable de la destinée de l'homme, tableau qui sert à exprimer la croyance morale, bien plus qu'il ne vise à

l’exactitude objective. Il imagine une société humaine primitive, parfaite et juste, vivant dans une nature qui s’asservit d’elle-même à sa volonté. La chute était possible, puisque l’homme est libre ; elle a dû naître de la prévalence des passions égoïstes, mais plus probablement encore de l’expérience que l’homme a voulu faire de son libre arbitre. Il s’en est suivi un état de guerre titanique d’autant plus violent que les puissances physiques de l’homme étaient plus grandes ; la destruction du monde primitif a abouti à la formation de la nébuleuse et du système solaire actuel ; c’est donc sur les ruines du monde primitif que vit l’humanité historique, monde disloqué, où les forces s’opposent les unes aux autres. Mais cette humanité est composée des personnes mêmes qui ont causé la chute du monde primitif ; la personne préexiste à cette vie comme elle y survivra. Avec Leibniz, Renouvier croit à l’indissolubilité de la personne ou monade, avec le germe matériel d’où peut provenir un nouvel organisme, lorsque les conditions seront favorables. La monadologie de Renouvier est celle de Leibniz, moins l’infinitisme ; il s’est trouvé tout naturellement orienté vers une doctrine qui réduisait la substance à être une loi de succession de ses états, et un être analogue à une conscience, et qui niait la causalité transitive au profit de l’harmonie préétablie. De même que le libre arbitre humain a causé la chute, il sera, dans le futur, l’auteur de la restauration de l’humanité et d’un règne des fins où la justice régnera dans une nature revenue à son état primitif. Ce qui distingue cette p.980 eschatologie des utopies familières au milieu du XIXe siècle, c’est qu’elle est « astronomique », supposant en effet le retour du système solaire à l’état de nébuleuse, et, dans cette ère immense, des changements physiques, moraux et sociaux dont on ne peut avoir la moindre idée. Tels sont les traits généraux de cette doctrine du Personnalisme, où la nature n’existe que relativement à la personne, où la

personne est l’élément substantiel de la réalité, où il n’existe que risque, initiative, et rien de pareil à une loi nécessaire d’évolution de l’humanité ; c’est d’elle que Renouvier dit dans les *Derniers Entretiens.* « Rien n’indique que le personnalisme puisse être, pour les philosophes d’aujourd’hui et de demain, autre chose qu’un objet de curiosité. L’utopie du *progrès* a mis un bandeau sur toutes les intelligences. On ne voit pas le mal, on ne sent pas l’injustice (p. 78).

La croyance au progrès fatal, qui dominait encore, a été, toute sa vie la grande aversion de Renouvier ; en 1857, il opposait à la philosophie de l’histoire une « *Uchronie* », esquisse historique du développement de la société européenne, tel qu’il n’a pas été, tel qu’il aurait pu être, dans lequel il imagine que la prédication chrétienne a échoué, ce qui aurait, dans sa pensée, fait l’économie du Moyen âge ; et plus tard, son idée de l’évolution du monde physique répond nettement au naturalisme évolutionniste de Spencer.

De 1870 à 1900 environ, la pensée de Renouvier exerça une grande influence. Pillon s’en fit le propagateur. L. Prat, qui collabora à la *Nouvelle Monadologie,* a écrit *La notion de substance* ; *recherches historiques et critiques* (1905), un ouvrage sur un des points cardinaux du système. Victor Brochard (1848-1907), avant de devenir un des historiens les plus remarquables de la philosophie antique, avait écrit, sous l’inspiration renouviériste, son ouvrage *De l’Erreur* (1879) : l’essentiel de sa thèse est que l’erreur n’est pas foncièrement distincte de la vérité. « La vérité n’est rien qu’une hypothèse confirmée, l’erreur rien qu’une hypothèse réfutée », l’activité de vérification qui est une activité p.981 volontaire définit en somme vérité et erreur. Lionel Dauriac (1847-1923), dans *Croyance et Réalité* (1889), a essayé de définir une critique générale qui serait critique du sentiment

et du vouloir tout autant que critique de la connaissance. Jean-Jacques Gourd (1850-1909), le philosophe genevois, se rattache au phénoménisme de Renouvier (*Le Phénomène,* 1883 ; *Les Trois Dialectiques,* Genève, 1897) ; mais dans le phénomène lui-même, il y a une dualité irréductible, il y a d'une part ce qui en est scientifiquement connaissable, grâce à la causalité et à la stabilité ; mais il y a aussi un élément de différence, d'instable, d'absolu qui échappe à la connaissance scientifique ; à côté de la loi, la création ; à côté de la règle de la justice, le sacrifice ; à côté de la coordination du beau, le sublime ; ces « hors la loi » correspondent à ces discontinuités que la critique de Renouvier introduit dans le phénomène ; ce sont eux qui selon Gourd, se rapportent à la vision religieuse des choses.

De même que Brochard insistait sur les limites de l'évidence rationnelle et sur la part de la volonté dans le jugement, Louis Liard (1846-1917), dans *La Science positive et la Métaphysique* (1879) montre, avec l'impossibilité de changer la science positive en une métaphysique, comme le fait le naturalisme, la part de la croyance morale, lorsqu'il s'agit d'affirmations sur le réel : l'Absolu est ce bien ou cette perfection que la vie morale fait pressentir comme sa condition ; il y a, dans la doctrine de Liard, beaucoup de la méthode kantienne des postulats de la raison pratique.

Le finitisme de F. Evellin (1836-1909) dans *Infini et Quantité* (1880), puis dans *La Raison pure et les Antinomies* (1907), n'est pas, comme celui de Renouvier, subordonné à la croyance ; il n'y a pas de véritable dilemme entre le fini et l'infini ; car le finitisme se trouve seul démontrable, et, dans l'antinomie kantienne, les antithèses infinitistes ne sont pas concluantes pour la raison. L'infini de quantité, dont les mathématiques paraissent se servir, n'est qu'une illusion née de l'imagination. Les p.982 prétendus continus, même l'espace et le temps réels, sont faits d'indivisibles. Ce

finitisme est lié au spiritualisme : le continu implique, par sa divisibilité indéfinie, l'évanouissement de tout être stable ; seul le finitisme rend possibles des êtres doués de spontanéité, intelligents et libres.

II. — LE NÉOKANTISME ALLEMAND

@

En 1865, O. Liebmann publia son *Kant und die Epigonen,* où revient à la fin de chaque chapitre comme un refrain : « Donc il faut revenir à Kant ». Dans ce retour à Kant, qui fut en même temps une réaction contre la philosophie spéculative des postkantiens, semble dominer surtout le goût du relativisme, qui fait ressortir la dépendance de l'objet à l'égard des conditions de la conscience humaine : pensées humaines, représentations humaines, comparaison des conditions de la connaissance à celles de l'image visuelle, complet agnosticisme sur la chose en soi, tels sont les traits principaux de l'œuvre de Liebmann lui-même (*Analysis der Wirklichkeit,* 1876 ; *Gedanken und Tatsachen,* 1882-89) : un kantisme qui paraît avoir passé à l'école de Feuerbach.

Il y a quelque abus à faire du célèbre physicien Helmholtz (*Handbuch der physiologischen Optik* [240]*,* 1856-66) un précurseur du néokantisme en Allemagne. Il a écrit sans doute : « Exiger une représentation qui rendrait sans modification la nature du représenté et serait vraie au sens absolu, ce serait exiger qu'un effet soit pleinement indépendant de la nature de l'objet sur lequel l'effet s'est produit, ce qui est une flagrante contradiction. Donc toutes nos représentations humaines et toutes les représentations d'un être intelligent quelconque seront des images des

objets, essentiellement dépendantes de la nature de la conscience qui les représente » ; mais ce relativisme, d'ailleurs assez banal, représente si peu la pensée kantienne qu'il fait de p.983 nos représentations des symboles ou signes, dont nous nous servons d'une part pour diriger nos actions, d'autre part pour conclure, au moyen de la loi de causalité, à l'existence d'objets extérieurs. Il faut ajouter qu'Helmholtz, par ses travaux sur les géométries non euclidiennes, qui le conduisent à affirmer la possibilité d'espaces différents du nôtre, est très défavorable à l'apriorisme de l'esthétique transcendantale : « La preuve kantienne de l'origine *a priori* des axiomes géométriques, écrit-il, fondée sur ce qu'aucune relation spatiale différente d'eux ne peut être représentée dans l'intuition, est insuffisante, puisque la raison donnée est inexacte ». Il est vrai que Helmholtz pense délivrer le système de Kant d'une inconséquence en niant l'origine *a priori* des axiomes considérée comme un résidu d'esprit métaphysique, et en faisant de la géométrie la première des sciences de la nature.

La réduction de toutes nos connaissances à des phénomènes, la subjectivité des formes et des catégories, l'impossibilité de toute métaphysique, l'incapacité pour l'observation interne d'arriver à l'âme, autant de traits que Lange a empruntés au kantisme. Mais il en donne des interprétations qui l'éloignent parfois de son modèle : comme Helmholtz, il pense voir dans la physiologie des sens la justification du kantisme ; il attribue aux catégories la même subjectivité qu'aux formes de la sensibilité, et il les attribue vaguement à notre forme d'organisation psychophysique, sans qu'il reste rien chez lui de la déduction transcendantale ; il voit l'aboutissement nécessaire de la métaphysique comme science dans le matérialisme, parce que ce système « satisfait la tendance de la raison à l'unité en s'élevant le moins possible au-

dessus du réel » (*Geschichte des Materialismus,* 1866 ; 9[e] éd., 1908). Il critique aussi l'emploi que Kant fait de la chose en soi ; son existence n'est nullement prouvée ; notre esprit est seulement fait de telle manière qu'il est conduit au concept d'un terme problématique comme cause des phénomènes. Aussi rien, chez Lange, ne correspond à la raison pratique de Kant : au p.984 monde intelligible, exigé par la raison pratique, il substitue les créations de la religion et de la métaphysique, et voit toute leur valeur dans l'élévation spirituelle qui émane d'elles.

A. Riehl est un de ceux qui ont soutenu avec le plus de vigueur que la philosophie devait se réduire à une théorie de la connaissance et abandonner toute métaphysique (*Der philosophische criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 1876-79-87). Son kantisme se borne à la *Critique de la Raison pure* ; il en admet, à quelques nuances près, l'apriorisme, qui fonde les principes sur la possibilité de l'expérience ; mais il y ajoute un trait nouveau, il rapproche l'*a priori* du social : ainsi, dit-il, si la réalité du monde extérieur nous est immédiatement donnée par la sensation, une preuve plus importante encore est la preuve sociale, tirée de la communauté d'expérience entre nous et nos semblables ; de la même manière, il voit dans la formation de l'expérience, par le travail des concepts *a priori* sur les sensations, un fait social et non plus individuel. Ces considérations sociologiques tendent vers une interprétation nouvelle de l'apriorisme kantien, celle que l'on retrouvera chez Durkheim.

III. — L'IDÉALISME ANGLAIS

@

L’intention dans laquelle J. H. Stirling fait connaître à l’Angleterre la philosophie hégélienne (*The Secret of Hegel,* 1865) est en tout conforme à cette révolte contre le rationalisme à laquelle nous fait assister l’Angleterre de 1850 à 1880 : le naturalisme, l’individualisme économique, le matérialisme social, voilà les ennemis ; et il prétend les combattre avec l’universel concret de Hegel, qui fait voir en toutes ces doctrines des degrés inférieurs de la réalité. Mais c’est Thomas Hill Green (1836-1882) qui a construit la doctrine idéaliste anglo-américaine, inspirée de Kant, qui se continue jusqu’à nos jours avec Bradley, Bosanquet, J. Royce et Mc Taggart.

p.985 L’idéalisme de Green, quelque emprunt qu’il ait fait à 1’idéalisme kantien, en est pourtant tout différent par l’esprit et par l’intention : le problème critique n’est pas ce qui l’inquiète, et il ne tient nul compte des rapports étroits de la pensée critique avec les sciences positives ; son néokantisme, qui est postérieur au néokantisme allemand et français, est aussi d’une autre nature, et dirigé, dès le principe, vers la réfutation de l’empirisme, de l’athéisme et de l’hédonisme. L’idéalisme est une doctrine qui réintroduit l’esprit dans la connaissance, Dieu dans l’univers, et la moralité dans la conduite, et cela grâce à un unique principe.

L’empirisme, conçu par Green sur le modèle de Hume, élimine l’esprit de l’œuvre de la connaissance en le réduisant à une poussière d’états de conscience, ce qui fait que les notions qui semblent mettre un lien entre ces éléments, comme la substance et la causalité, ne sont que des fictions illégitimes. L’idéal de la connaissance serait de s’en passer ; mais cela reviendrait à déclarer la connaissance impossible, car il n’y a pas de connaissance sans relation. Il faut donc que, outre cette succession d’événements, il y ait, comme Kant l’a voulu, un principe

d'unité, tout à fait stable et unique, qui construit l'objet, en faisant entrer les sensations dans une unité organique.

De ce principe de l'unité de la conscience de soi, Green croit pouvoir tirer le spiritualisme, le théisme et la morale. D'abord le spiritualisme : l'esprit ne peut être, comme le dit la doctrine de l'évolution, le résultat d'un mécanisme inintelligent ; car la nature suppose l'esprit, loin de pouvoir l'engendrer, et elle n'est réelle que pour la connaissance, pour le moi immatériel et immuable qui est au-dessus du temps de l'espace. Ensuite le théisme : la thèse empiriste des sensations isolées est étroitement liée à la thèse spencérienne et hamiltonienne de l'Absolu inconnaissable ; on coupe la sensation de tout rapport avec les autres, comme l'on retranche de l'absolu toute relation : ces deux thèses sont également fausses, et la seconde est contradictoire, p.986 puisque dire de l'inconnaissable qu'il est, c'est connaître de lui quelque chose (argument qui paraît dériver du *Parménide* de Platon). Si la première thèse est condamnée, c'est parce que toute sensation est en relation avec les autres ; elle est partielle et incomplète en elle-même : elle se réfère donc à une connaissance totale qui embrasse toutes les sensations : rien n'est isolé ni en dehors du système : la réalité ou la vérité, c'est cet universel concret que toute partie suppose ; mais cet universel existe par la conscience universelle ou Dieu, qui se trouve ainsi être un postulat de toute connaissance. Dieu n'est donc pas pour l'homme un objet, une chose, un autre, extérieur à lui ; la conscience humaine n'est pas, en son fond, différente de celle de Dieu ; l'élément fini de l'homme est l'organisme, qui est comme le véhicule d'une conscience éternelle.

Enfin la morale dérive du même principe. Notre moi participe au moi universel ; la vie morale consiste dans le progrès vers l'identité de nous-mêmes avec le principe universel ; cette fin est impossible à atteindre par la

satisfaction d'aucun désir particulier ; il y faut une satisfaction qui concerne notre nature entière. Dans ce progrès vers l'universel, l'individu trouve aide et non résistance dans les institutions sociales : l'idéalisme de Green a, en politique, des tendances conservatrices : par son ampleur qui dépasse celle de l'individu, toute forme d'autorité est en effet divine, et nous n'avons en aucun cas le droit d'opposer notre bien individuel à une institution. La répugnance à l'individualisme qui est si fréquente en Angleterre à cette époque est peut-être le secret mobile de toute la doctrine.

IV. — COURNOT

@

A. Cournot (1801-1877), qui fut inspecteur général de l'instruction publique, a été un des premiers à étudier d'une manière critique les notions fondamentales des sciences. De Kant et Comte, il a retenu la thèse de la relativité de la connaissance et p.987 l'impossibilité d'atteindre jamais l'essence des choses. D'autre part, son premier ouvrage s'intitule *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (1843) ; dans cette théorie, la certitude d'une connaissance apparaît comme une limite par rapport à laquelle s'échelonnent les divers degrés de probabilité. Le propre de la doctrine de Cournot sur la connaissance est d'avoir assimilé la probabilité à la relativité (*Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la Critique philosophique*, 2 vol., 1851) : une hypothèse est admise en physique parce qu'elle permet d'enchaîner rationnellement les faits observés, telle l'orbite elliptique de Képler qui comprend toutes les positions observées de la planète ; des théories sont d'autant plus probables qu'elles

satisfont, avec plus de simplicité, à cette condition. Ainsi nous pouvons approcher de plus en plus de la réalité : la perception immédiate qui affirme : l'or est jaune, en est moins près que la connaissance du physicien qui saisit dans cette couleur jaune la combinaison entre la couleur propre de l'or et l'effet de la réflexion de la lumière sur sa surface ; celui-ci en est encore plus près s'il peut enchaîner les propriétés optiques de l'or à sa constitution moléculaire ; sans qu'il nous soit donné d'atteindre la réalité absolue, il est donc « dans la mesure de nos forces de nous élever d'un ordre de réalités phénoménales et relatives à un ordre de réalités supérieures et de pénétrer ainsi graduellement dans l'intelligence du fond de réalité des phénomènes ».

Par cette assimilation, le probabilisme de Cournot devient très différent du relativisme de Kant, dont les concepts prennent un tout autre sens : le « relatif » chez Cournot admet en effet des degrés ; il y a par exemple telle loi, comme la loi d'attraction universelle, qu'il considère comme plus rapprochée qu'aucune autre de l'essence des choses (*Traité,* p. 186) *:* le kantisme ne saurait admettre aucune différence dans la relativité, puisqu'elle est due à une cause uniforme pour toutes nos connaissances, le caractère sensible de nos intuitions d'espace et de temps : or, cette p.988 subjectivité de l'espace et du temps est contestée par Cournot au moyen d'arguments tirés de son probabilisme : si ces notions n'étaient que des illusions subjectives, « par quel prodigieux hasard les phénomènes dont la connaissance nous arrive s'enchaîneraient-ils suivant des lois simples, qui impliquent l'existence objective du temps et de l'espace ? La loi newtonienne, par exemple, qui rend si bien raison des phénomènes astronomiques, implique l'existence, hors de l'esprit humain, du temps, de l'espace et des relations géométriques » (*Essai*, § 142 ['142.']).

De là aussi, une théorie des catégories qui est parallèle à celle de Kant, mais d'un esprit tout différent : c'est cette théorie qui fait l'objet du *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (181, 2e éd., 1911), auquel il faut adjoindre les *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872) ainsi que *Matérialisme*, *Vitalisme et Rationalisme* (1875). L'objet de ce Traité est indiqué avec précision dans l'*Essai* ['124.'] (§ 124) : « D'une part, nous avons l'idée d'une certaine subordination entre diverses catégories dans lesquelles se rangent les phénomènes de la nature, entre les théories scientifiques accommodées à l'explication de chaque catégorie ; d'autre part, nous comprenons que, dans le passage d'une catégorie à l'autre, il peut se présenter des solutions de continuité qui ne tiennent pas seulement à une imperfection actuelle de nos connaissances et de nos méthodes, mais bien à l'intervention nécessaire de nouveaux principes pour le besoin des explications subséquentes [par exemple de la notion d'affinité, qu'il faut introduire parce que les phénomènes chimiques sont inexplicables par les seuls principes de la mécanique]... Maintenant que les sciences ont pris tant de développements inconnus aux anciens, c'est le cas de déterminer *a posteriori* et par l'observation même, quelles sont les Idées ou les conceptions primitives auxquelles nous recourons constamment pour l'intelligence et l'explication des phénomènes naturels, et qui dès lors doivent nous être imposés, p.989 ou par la nature même des choses, ou par des conditions inhérentes à notre constitution intellectuelle ».

La catégorie, que Cournot préfère, dans le *Traité*, appeler *idée fondamentale,* se justifie donc non par une sorte de vertu intrinsèque, mais par plusieurs sources entièrement distinctes et indépendantes : l'expérience, la déduction

réductrice qui ramène une notion nouvelle à des notions plus simples, les nécessités de l'imagination (qui sont par exemple l'origine de la théorie atomique), l'harmonie introduite par la notion entre les faits qu'elle régit et entre elle et les notions fondamentales des sciences voisines. Une idée fondamentale demande en somme « à être jugée par ses œuvres, c'est-à-dire par l'ordre et la liaison qu'elle met dans le système de nos connaissances, ou par le trouble qu'elle y sème et les conflits qu'elle suscite » (*Essai* ['135.'], § 135) ; par exemple la notion de substance, issue de l'expérience de notre propre identité personnelle, s'appliquera utilement aux phénomènes pondérables, grâce à l'expérience qui nous montre la permanence du poids dans les décompositions chimiques ; elle n'a aucune utilité (selon Cournot qui n'accepte pas la théorie des fluides) dans l'interprétation des phénomènes impondérables, tels que la lumière.

La méthode de Cournot le rend donc très favorable aux démarcations tranchées entre le mathématique et le mécanique, le cosmologique et le physique, le physique et le vital, le vital et le social, non point grâce à une connaissance de la réalité des essences correspondantes, mais à cause de la nécessité d'introduire à chacun de ces degrés des idées fondamentales nouvelles. Son attitude à cet égard, tout en étant analogue à celle de Comte, qui, lui aussi, soutient l'irréductibilité des sciences, en est assez différente, parce qu'elle est celle non d'un dogmatique, mais d'un probabiliste qui étudie séparément chaque cas : ainsi (§ 152, ['152.']) il sera utile d'étendre à la physique entière un principe mécanique, tel que celui de la conservation des forces vives ; en revanche (§ 156, ['156.']), l'hypothèse atomistique, bien qu'elle p.990 réponde à beaucoup d'expériences et à nos habitudes d'esprit, est, selon Cournot, loin d'exprimer le fond des choses, « parce qu'elle est incapable de grouper systématiquement les faits connus

et de faire découvrir les faits inconnus ». Il arrive que Cournot fonde l'irréductibilité d'une notion à une autre, non pas sur l'impossibilité de déduire la première de la seconde, mais sur la complication qu'aurait la déduction : ainsi (§ 128, ['128.']) la mécanique appliquée pourrait se fonder sur la mécanique céleste, celle des forces centrales, mais seulement par des hypothèses si compliquées, qu'il vaut mieux introduire d'emblée une catégorie nouvelle, celle de traction ou de travail.

Si l'on considère maintenant l'enchaînement des idées fondamentales depuis les mathématiques jusqu'aux sciences sociales, en passant par les sciences de la vie, on remarquera que ces idées se groupent suivant une « polarité symétrique » ; la région médiane, celle de la vie, est la région obscure pour laquelle les moyens d'intuition ou de représentation nous échappent, tandis que, dans les régions extrêmes apparaissent les idées claires d'ordre et de forme, d'une part dans les mathématiques, d'autre part dans les états sociaux les plus avancés, où l'on voit la civilisation, qui tend « à substituer le mécanisme calculé ou calculable à l'organisme vivant, la raison à l'instinct, la fixité des combinaisons arithmétiques et logiques au mouvement de la vie » (*Traité*, § 212) ; la chaîne des idées, au lieu de continuer dans le sens du mathématique au vital, rebrousse donc chemin vers le mathématique ; la société est, dans son stade primitif, dépendante de la vitalité, de la race par exemple ; puis elle se fixe selon des normes rationnelles indépendantes des temps et des lieux ; de même, dans l'individu humain, le contraste est tel entre l'extrême complication biologique des conditions de la pensée humaine et l'extrême simplicité des lois que cette pensée saisit, qu'il ne peut y avoir, de la vie à l'intelligence, rapport de cause à effet ; tandis que l'imagination ou les passions sont inexplicables sans la vie, « la logique n'a pas le p.991 moindre besoin de prolégomènes physiologiques ». « La

civilisation progressive n'est pas le triomphe de l'esprit sur la matière, mais bien plutôt le triomphe des principes rationnels et généraux des choses sur l'énergie et les qualités propres de l'organisme vivant, ce qui a beaucoup d'inconvénients à côté de beaucoup d'avantages » (§ 330). L'Empire romain et la Chine (telle que se la figurait Cournot), où l'histoire se réduit à une gazette, préfigurent la phase finale de l'humanité ; plus de vie, de héros, de saints ni de grandes individualités, mais un mécanisme sûr de sa durée.

En vertu du probabilisme de Cournot, il n'est pas à supposer que les idées fondamentales des sciences épuisent le réel ; d'où son transrationalisme. L'homme ne peut se comprendre philosophiquement que dans l'ordre universel ; mais il a une destinée personnelle, que la religion lui fait connaître, mais qui ne rentre pas dans l'ordre et qui ne peut se comprendre *ex analogia universi :* la vie religieuse est incomparable avec rien d'autre. Dans son transrationalisme, Cournot reste fidèle à l'esprit de sa doctrine : nulle « idée fondamentale » ne peut revendiquer le droit d'être le type d'après lequel les autres doivent se concevoir ; la Nature, conçue par la raison, ne peut exclure le surnaturel exigé par le sentiment religieux de l'homme.

Bibliographie



CHAPITRE VI

LA MÉTAPHYSIQUE

@

p.993 Malgré le heurt du positivisme et du criticisme, la métaphysique ne disparaît pas dans la période que nous étudions ; mais elle se transforme ; elle devient plus analytique et plus réflexive ; les « grandes bâtisses », comme dit Taine à propos de Hegel, ne sont pas relevées.

I. — FECHNER

Le goût pour la philosophie de la nature avait presque disparu en Allemagne, vers le milieu du siècle, lorsque Fechner écrivit son *Nanna oder das Seelenbeben der Pfanzen* (1848) et son *Zend Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Ienseits* (1851), où il en reprend les principaux thèmes ; les plantes ont une âme, la terre possède une âme universelle dont toutes celles des créatures terrestres sont des parties ; les étoiles sont les anges du ciel, et leurs âmes sont à Dieu comme les nôtres sont à l'âme de la terre. Mais ces rêveries n'ont pas du tout la structure dialectique des philosophies de la nature, du début du siècle ; elles ressemblent plutôt aux mythes de Comte ou de Jean Reynaud ; et l'on y entend les échos de Plotin et de Spinoza ; en particulier l'image qu'il donne de la production des âmes inférieures par l'âme supérieure qui les contient est comme un spinozisme psychologiquement interprété : les âmes des créatures terrestres sont à l'âme de la terre comme les images ou pensées qui naissent p.994 en

nous sont à notre âme ; et c’est la réflexion intérieure qui nous apprend ce qu’est Dieu : « Si nous dirigeons nos regards sur notre propre conscience, à quoi seul nous pouvons mesurer ce qu’est la conscience, cette conscience n’est-elle pas un progrès actif du passé au présent et à l’avenir ? Ne lie-t-elle pas le lointain et le proche ? Ne comprend elle pas en soi mille diversités en une unité indécomposée ? Or la loi du monde est une unité douée des mêmes propriétés, sauf qu’elles lui appartiennent d’une manière illimitée ». *Zend Avesta,* 2e éd., 1901, p. 117. Autre image de même nature, qui rappelle Plotin : il n’y a dans le monde qu’une seule conscience, celle de Dieu : chaque conscience, en apparence distincte, est caractérisée par un seuil au-dessus duquel n’affleure qu’une portion limitée de la conscience divine ; l’âme est d’autant plus élevée que ce seuil est plus bas ; en Dieu seul il n’y a plus de seuil, et la conscience est totale ; ainsi la discontinuité entre les rimes n’est qu’apparente. Cette métaphysique est hostile au kantisme et à l’épistémologie ; elle se donne comme une révélation totale, une « vision de jour » par opposition à la « vision nocturne » des choses en soi : d’où la sympathie qu’elle a rencontrée au début du XXe siècle, surtout en Amérique et chez W. James, après avoir été d’abord presque ignorée. Contre Kant et Hegel aussi, Fechner, en physique, n’est plus dynamiste, mais mécaniste et atomiste, à condition de ne voir dans le mécanisme que l’expression ou l’organe de l’esprit.

La psychophysique de Fechner (*Elemente der Psychophysik,* 1860) fait contraste, par le caractère précis et positif de ses recherches, avec ses rêveries métaphysiques. Après E. H. Weber qui, en 1846 (Wagners, *Handwörterbuch der Physiologie,* au mot *Tastsinn*) avait expérimenté sur le rapport entre l’excitation et la sensation, Fechner a formulé la loi qui égale la sensation au logarithme de l’excitation [241].

II. — LOTZE

@

p.995 R. H. Lotze (1817-1881), professeur à Göttingen et à Berlin, renouvelle, en un certain sens, contre le kantisme et l'hégélianisme, le système de Leibniz. Déjà dans sa *Métaphysique* de 1841, il adopte un « idéalisme téléologique » où il oppose la théorie des catégories, qui concernent seulement le possible et qui ne peuvent expliquer l'apparition d'aucun phénomène, au Bien qui est la véritable substance du monde. Dans sa *Psychologie médicale* (1852), il démontre la spiritualité de l'âme par l'unité du moi. Il admet, il est vrai, une action réciproque entre l'âme et le corps ; mais chez lui, cette action réciproque n'implique pas du tout le passage d'une influence de l'un à l'autre ; car la causalité transitive est impossible ; elle réalise, comme une chose, l'influence de la cause qu'elle transporte dans le patient, séparant ainsi, contrairement à la maxime logique, les attributs des substances ; l'action réciproque n'est possible qu'entre des parties qui appartiennent à un tout unique : « Le pluralisme doit s'achever en un monisme, grâce auquel l'action, en apparence transitive, se change en une action immanente... Cette action n'a lieu qu'en apparence entre deux êtres finis ; en vérité c'est l'absolu qui agit sur lui-même ». Sa théorie des signes locaux est une application de ces idées au problème de la perception : un objet ne peut influer sur le sujet connaissant, de manière que ses attributs s'en détachent et soient importés dans le sujet ; les influences externes ne sont que des signaux, à l'invitation desquels l'âme produit en elle des états internes selon des lois immuables.

Le *Microkosmos* (1856-1864) veut être, dans la science de l'homme, l'analogue du *Cosmos* de A. de Humboldt dans la science de la nature ; il traite du corps et de l'âme, de l'homme et de l'histoire, en rassemblant un grand nombre de données positives. Son intention, dans l'ensemble, est d'unir les résultats de la science, qui paraissent conduire à une nature sans Dieu, à l'idéalisme ; il faut suivre la méthode leibnizienne qui p.996 subordonne le mécanisme à une réalité spirituelle ; le monde de l'espace et du temps n'est qu'un phénomène. Dans sa conception de l'esprit, il est rigoureusement monadologiste, et n'admet point comme Fechner que des âmes puissent comprendre en elles des âmes inférieures ; pour la même raison, il n'est pas, panthéiste, mais théiste ; un Dieu personnel répond à un vœu de l'âme : « Son désir de concevoir comme réel l'être le plus haut qu'il lui est permis de pressentir ne peut se satisfaire d'aucune autre forme que de celle de la personnalité... Le réel véritable, qui est et doit être, n'est pas la matière et encore moins l'Idée (hégélienne), mais l'esprit vivant et personnel de Dieu et le monde d'esprits personnels qu'il a créés : voilà le lieu du bien et des biens » (*Mikrokosmos*, III, 559-616). Lotze admet trois réalités superposées : le règne des lois universelles et nécessaires, conditions de toute réalité possible, les réalités singulières ou faits qui ne peuvent se déduire du possible et nous sont connus par la perception, le plan spécifique du monde ou règne des valeurs qui donne l'unité à notre intuition du monde.

Il a donc essayé de rétablir l'équilibre des parties de la philosophie, rompue depuis plus d'un siècle. Dans son *System der Philosophie* (1874-79), il recherche une « logique pure », tout à fait indépendante de la psychologie ; il faut distinguer dans la pensée : l'acte psychologique et son contenu ; la logique n'envisage que son contenu, dans sa validité ; la source de la logique pure

se trouve chez Platon, dont Aristote a mal à propos considéré les Idées comme des choses existant en soi, alors qu'elles n'ont d'autre existence que celle d'une valeur. De même, il veut dégager la métaphysique de la théorie de la connaissance, à laquelle en tendait alors à réduire la philosophie.

III. — SPIR

@

Africano Spir (1837-1890) est d'origine russe ; mais il a vécu d'abord en Allemagne, puis à Genève. Toute sa doctrine est en substance dans ces paroles : « On doit nécessairement choisir p.997 entre ces deux buts : la connaissance vraie, ou l'explication métaphysique de ce qui est. Si l'on se propose le premier but, on peut parvenir à connaître les choses telles qu'elles sont, à comprendre la loi fondamentale de la pensée, la base de la morale et de la religion. Mais on doit alors renoncer à l'explication métaphysique des choses, parce que l'on constate une opposition absolue entre la norme et l'anomalie, et par conséquent l'impossibilité absolue de déduire celle-ci de celle-là » (*Essais de philosophie critique*, Revue de Métaphysique, 1895, p. 129).

De ces deux thèses, possibilité de fonder la vie morale et religieuse, impossibilité de l'explication métaphysique, considérons d'abord la seconde : « Il ne peut être dans la véritable essence de se nier elle-même, comme Hegel l'a prétendu et de devenir le contraire de soi-même ; qu'un objet se nie lui-même, c'est plutôt la preuve qu'il n'a pas une manière d'être normale, qu'il contient des éléments étrangers à sa véritable essence » : la norme, c'est le

principe d'identité, et l'être normal, c'est celui qui est identique à soi-même ; Spir l'affirme avec la conviction d'un nouveau Parménide. Ce serait un suicide de la pensée d'attribuer l'être à ce qui change, au devenir, au composé ; la plupart des métaphysiques ont eu l'illusion de déduire le devenir conditionné de l'Absolu par voie de création ou d'émanation : pareille dérivation est contradictoire. Spir prétend maintenir sur ce point la pensée de Kant, défigurée par les postkantiens ; il a démontré l'impossibilité de passer du phénomène à l'être.

Il est vrai que ce devenir (ce monde de l'opinion, comme disait Parménide) fait figure de réalité ; avec Hume et Mill, Spir montre le devenir se ralentissant ou revenant sur lui-même comme s'il voulait ressembler à la substance, la simultanéité de plusieurs sensations et l'homogénéité des groupes donnant l'illusion de corps comme nos états psychiques s'organisent en des touts qui donnent l'illusion d'un moi permanent. Et l'anormal ne peut ainsi subsister que « dans la mesure où, par une déception systématiquement organisée, il réussit p.998 à déguiser sa nature contradictoire et à revêtir l'apparence de la substance ; il rend ainsi témoignage à la Norme contre lui-même » [242].

Mais l'opposition radicale qu'il y a entre l'Absolu et l'anormal ne permet aucun accommodement, sinon illusoire ; et ainsi nous arrivons à la première des deux thèses : cette connaissance de l'irréductible dualité fonde la vie religieuse et morale ; cette vie consiste en une libération ; le moi renonce à son individualité anormale et se dépasse lui-même, pour s'identifier, au-dessus de la conscience (qui implique encore composition et devenir) à l'Absolu ; le renoncement à l'égoïsme, l'abnégation de soi, tel est le moyen de participer à l'éternité de l'existence vraie.

IV. — HARTMANN

@

Edouard von Hartmann (1842-1906) publia, dès 1869, sa *Philosophie des Unbewussten* qui est restée la base de ses très nombreux travaux qui portent sur la morale, la philosophie de la religion, les questions politiques et sociales, et, en dernier lieu, sur la théorie de la connaissance (*Kategorienlehre*, 1896, 2e éd., 1923) et sur l'*Histoire de la Métaphysique* (1899-1900).

Il combine dans sa théorie tant d'éléments empruntés à des philosophies de direction différente, à Hegel, à Schopenhauer, à la « philosophie positive » de Schelling, à l'individualisme leibnizien, aux sciences naturelles qu'il est difficile de voir dans son intuition du monde beaucoup de cohérence. Son point de départ semble être l'observation des êtres vivants et, surtout, de leurs fonctions organiques et de leurs instincts ; ces instincts supposent une intelligence qui est bien supérieure à la nôtre par ses connaissances, son habileté et la rapidité de sa décision, mais qui pourtant est sans conscience ; la vie nous révèle donc un Inconscient intelligent et doué de volonté. Cet p.999 Inconscient n'est nullement un degré inférieur de la conscience, et il n'a rien à voir avec les prétendus faits inconscients des psychologues comme l'image conservée dans la mémoire ; Hartmann n'admet d'ailleurs aucun de ces faits ; ce qui se conserve dans la mémoire est pour lui un état organique. Par opposition à l'inconscient, le conscient se trouve divisé et comme dilué ; dans un organisme humain, il y a sans doute plusieurs centres distincts de conscience, en dehors de celui qui se rattache au cerveau ;

il y a probablement des consciences non seulement chez les animaux et les plantes, mais même dans les molécules.

Hartmann est donc amené, « par induction », à séparer la notion du psychique de celle du conscient ; à côté du psychique conscient, il y a un psychique inconscient, dont la supériorité nous est révélée par les fonctions organiques, mais aussi par l'inspiration artistique, et enfin par les « fonctions catégoriales » qui, comme l'a vu Kant, informent l'expérience avant toute conscience. Hartmann, généralisant, pense avoir trouvé dans l'Inconscient un principe qui joue à certains égards le rôle de Dieu, et à d'autres, celui de la volonté schopenhauérienne. Comme créateur du monde, l'Inconscient a agi d'une manière irrationnelle, par sa pure volonté et sans intelligence ; cette émergence de l'être ne se réfère à aucune fin. Mais comme l'Inconscient est aussi intelligence, il y a dans le monde créé une finalité qui s'étend non seulement à la structure des choses (comme nous la voyons dans l'organisme), mais au cours du monde : le cours du monde compense l'irrationalité de son existence par la tendance finale au non-être et à la destruction : comme dans Schopenhauer, la conscience, avec ses degrés divers jusqu'à l'homme, est un des moyens d'atteindre cet anéantissement final.

L'on reconnaît facilement dans la doctrine de Hartmann un système, dont la nuance de pessimisme est très différente de celle de Schopenhauer et qui se ramène beaucoup mieux à la théosophie de Schelling. Le Dieu de Hartmann est un Dieu p.1000 qui a besoin d'être sauvé et qui, d'abord pure volonté, pure force créatrice, se sauve par le principe intelligent qui introduit dans la création la conscience qui rachète la faute : c'est un mythe plus que millénaire qu'Hartmann a retrouvé, peut-être à son insu ; son antipathie pour le Dieu personnel du christianisme, pour l'optimisme et le « déisme trivial » du protestantisme libéral,

son goût pour un Dieu impersonnel, « seul capable de nous sauver, parce que seul capable d'être en nous et nous en lui », ce sont là des réactions naturelles de cet état d'esprit. Un de ses disciples, A. Drews, celui qui nia l'existence historique de Jésus (*Die Christusmythe,* 1909-1911), a vu avec beaucoup de raison dans cette doctrine religieuse des traits traditionnellement germaniques, et L. Ziegler qui la définit « le processus de délivrance de l'esprit inconscient du monde dans la conscience de l'homme », lui donne pleinement raison. Drews voit la source de l'erreur théiste dans le cogito cartésien, qui assimile l'être à la conscience ; c'est le fond du rationalisme, et même de l'empirisme anglais et de la psychologie de Wundt et de Dilthey qui nient l'âme en assimilant le contenu de l'expérience interne à la totalité du donné.

V. — LE SPIRITUALISME EN FRANCE

@

Le spiritualisme issu de Cousin a, avec l'opposition libérale sous le second empire, une affinité qui se marque en particulier dans la carrière de Jules Simon (1814-1896), qui refusa en 1851 la prestation du serment exigé des professeurs ; dans la *Religion naturelle* (1856), *la Liberté* (1859), *la Liberté de conscience* (1857), il défend les mêmes idées que la publiciste Édouard Laboulaye dans *le Parti libéral* (3e éd., 1863) contre une réaction qui veut s'imposer au nom d'une prétendue tradition française : un des points de départ du mouvement avait été le livre d'Alexis de Tocqueville, *la Démocratie en Amérique*, (1835), qui défendait les libertés politiques même p.1001 contre l'égalitarisme niveleur de la démocratie. Dans plusieurs autres ouvrages, *l'Ouvrière* (3863), *l'École* (1866), Jules

Simon a tenté l'application pratique de ses principes politiques.

Conformément à la tradition cousinienne, le spiritualisme de cette époque travaille beaucoup à l'histoire de la philosophie. *Le Dictionnaire des sciences philosophiques* dirigé par Ad. Franck (1809-1893), les travaux de Chaignet (1819-1890) sur la *Psychologie des Grecs*, l'*Histoire de l'École d'Alexandrie* (1844-45) de J. Simon, l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* (184651) de Vacherot, les études de Ch. de Rémusat (1797-1875) et surtout d'Hauréau sur le Moyen âge, l'*Histoire du cartésianisme* (1842) de F. Bouillier, tels sont quelques-uns des principaux travaux historiques de l'école ; il faut y ajouter le remarquable *Commentaire du Timée* de Th.-H. Martin, pour l'union qu'il tente de l'histoire de la philosophie avec l'histoire des sciences.

En revanche, le principe de l'éclectisme est ou bien abandonné ou bien interprété d'une manière nouvelle ; Étienne Vacherot (1809-1897), dans la *Métaphysique et la Science* (1858) comme dans *le Nouveau spiritualisme* (1884), combat une philosophie qui laisserait au sens commun le soin de choisir entre les systèmes ; il fait ressortir d'ailleurs l'irréductible opposition des systèmes : il y a en effet trois sources de connaissance : l'imagination, la conscience et la raison. L'imagination qui se représente la réalité sur le modèle des choses sensibles aboutit au matérialisme ; la conscience, qui nous fait connaître à nous-mêmes comme être actif, nous conduit à nous représenter le fond de la réalité comme la force, ce qui amène à un dynamisme spiritualiste ; la raison, faculté des principes, nous dirige vers un idéalisme tel que celui de Spinoza, qui voit dans les choses le développement nécessaire d'une puissance infinie : nulle possibilité de concilier ces trois directions, ni de choisir l'une d'elles aux dépens des deux autres. C'est un éclectisme d'un tout autre genre qui

apparaît chez Vacherot : il repose p.1002 sur la distinction entre le domaine de l'existence et le domaine de l'idéal : les conditions de l'existence, telles que nous pouvons les déterminer, sont telles qu'il ne peut exister que des êtres finis comme ceux que l'imagination représente ; l'existence est incompatible avec l'infinie perfection, et, tout à l'inverse de la preuve ontologique, Vacherot voit dans la perfection de Dieu une raison de lui refuser l'existence. En revanche, le parfait est du domaine de l'idéal, et l'idéal, comme tel, donne à l'existence son sens et sa direction. Doctrine qui, par certains aspects, touche à celle de Renan, qui provient, d'ailleurs comme elle, de la méditation de la philosophie hégélienne, et qui suscita, dans l'école même, la réfutation d'E. Caro, qui critique, dans le même ouvrage (*L'idée de Dieu*, 1864) Vacherot, Renan et Taine.

Paul Janet (1823-1899) reste plus fidèle à l'éclectisme cousinien, dans lequel il voit non pas un choix mécanique de ce qu'il y a de commun dans toutes les doctrines, mais une application à la philosophie de la méthode objective qui a réussi à établir l'accord dans toutes les sciences (*Victor Cousin et son œuvre*, 1885, p. 418). La philosophie ne repose sur aucune intuition de l'absolu ; et sans doute, c'est par la réflexion sur soi que l'on trouve l'absolu, la personne et Dieu ; mais il s'agit d'un savoir de l'absolu qui est tout humain et qui ne progresse qu'avec le développement des sciences positives. Un livre comme *Les Causes finales* (1877) prend toute sa matière dans les sciences. La morale de Paul Janet (*La Morale,* 1874) est très caractéristique de son éclectisme par la conciliation qu'elle s'efforce d'opérer entre l'eudémonisme d'Aristote et le rigorisme kantien ; l'accomplissement du devoir n'est rien que le développement de la nature humaine vers sa perfection ; l'être parfait est à la fois notre souverain et notre idéal. La dernière œuvre de Paul Janet, *Psychologie et Métaphysique* (1897), développe le thème essentiel du spiritualisme

cousinien, l'accès des réalités métaphysiques par la réflexion sur soi et l'introspection.

VI. — LE POSITIVISME SPIRITUALISTE : RAVAISSON, LACHELIER ET BOUTROUX

@

p.1003 En 1867, alors que la métaphysique était partout en discrédit, Ravaisson (1813-1900), dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, prévoyait la formation d'« un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action ». Lachelier, Boutroux et Bergson allaient lui donner raison dans la vingtaine d'années qui suivit ; c'était la suite d'un mouvement dont Ravaisson avait été l'initiateur, dès 1838, par sa thèse *De l'Habitude* [243]. Le trait caractéristique de ce mouvement, qui le distingue du spiritualisme cartésien, c'est la signification qu'il donne à l'idée de vie ; réduire, comme Descartes, la vie au mécanisme, c'était séparer l'âme de la matière et affirmer un dualisme qui rompait la continuité du réel ; ce dualisme avait été attaqué au XVIIIe siècle par l'animisme de Stahl et par le vitalisme de l'école de Montpellier dont Ravaisson fait grand cas ; et le dernier enseignement de Schelling, dont Ravaisson avait suivi les cours à Munich, avait pour thème principal l'intime connexion de la nature et de l'esprit ; c'est bien plus que Comte, la « philosophie positive » de Schelling, opposant son réalisme et son contingentisme à

l’idéalisme hégélien, qui a dû suggérer à Ravaisson l’idée d’un « réalisme et positivisme spiritualiste ».

Mais Ravaisson n’est pas du tout porté, par tempérament, à de grandes fresques métaphysiques à la Schelling ; c’est dans un fait précis et limité, l’habitude, qu’il cherche à saisir, à l’intérieur de la conscience, la continuité de l’esprit avec la matière. La conscience distincte suppose un certain écart, rempli par la réflexion, entre l’idée d’une fin et sa réalisation ; dans l’habitude, cet écart s’atténue, puis s’évanouit ; l’habitude reste un acte intelligent, mais sans conscience : « à la réflexion qui p.1004 parcourt et qui mesure les distances des contraires, les milieux des oppositions, une intelligence immédiate succède par degrés, où rien ne sépare le sujet et l’objet de la pensée... L’habitude est de plus en plus une *idée substantielle.* L’intelligence obscure qui succède par l’habitude à la réflexion, cette intelligence immédiate où l’objet et le sujet sont confondus, c’est une intuition *réelle,* où se confondent le réel et l’idéal, l’être et la pensée » (édition Baruzi, p. 36-37). Par l’habitude on découvre donc ce qu’est la nature : « Dans le sein de l’âme elle-même, ainsi qu’en ce monde inférieur qu’elle anime et qui n’est pas elle, se découvre donc, comme la limite où le progrès de l’habitude fait redescendre l’action, la spontanéité irréfléchie du désir, l’impersonnalité de la nature » (p. 54) ; la Nature n’est donc pas puissance aveugle et mécanique ; elle est toute dans un désir qui perçoit immédiatement son objet ; et par là, elle s’unit à la Liberté : En toute chose, la Nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la Liberté., mais c’est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l’amour et de la grâce » (p. 59).

Avant sa thèse sur l’habitude, Ravaisson avait écrit, sur Aristote, un mémoire auquel l’*Essai sur la Métaphysique d’Aristote* (1837-46) donne la forme achevée : son

interprétation, dominée par la critique qu'Aristote lui-même a faite de la théorie platonicienne des Idées, lui fait un mérite d'avoir expliqué le mouvement et la vie de la Nature par le désir qui la pousse vers l'Intelligence, réalité véritable et non abstraction vide comme l'Idée. Et (à la manière de Schelling au début de la *Philosophie de la Mythologie*), il voit dans l'aristotélisme une introduction au christianisme : Aristote ne réunit que de l'extérieur la puissance et l'acte, la matière et la pensée ; au désir de la nature vers un Bien qui l'ignore, le christianisme substitue l'Amour condescendant de Dieu pour la créature ; et par là le réel et l'idéal, la puissance et l'acte deviennent solidaires et inséparables, quoique distincts.

« p.1005 La vraie philosophie approfondira la nature de l'Amour » [244] ; le tort de Kant et des Écossais est, n'ayant employé que l'entendement ou la faculté des concepts abstraits, d'avoir cru que l'expérience, interne ou externe, ne pouvait atteindre que des faits ; par une réflexion vivante, dont Maine de Biran a donné le modèle, on atteint la substance de l'âme ; mais si l'âme, à une première réflexion, se révèle comme volonté et effort, la tendance et le désir impliqués dans l'effort supposent le sentiment d'une union déjà commencée avec le bien ; cette union n'est autre que l'amour, qui constitue la vraie substance de l'âme.

Les méditations de Ravaisson sur l'art (Cf. *La Vénus de Milo,* 1862) l'amènent aussi à saisir, sous la rigidité des formes, tout ce qui en fait l'harmonie et l'unité intérieures ; sous la beauté, la grâce, sous la ligne flexible, le mouvement onduleux et serpentin dont elle est la trace, sous les formes, leur musique. « Apprendre le dessin est apprendre à saisir le chant que font les formes. Car la voix, le chant sont encore le plus expressif de tout ce que contient le monde. Donc apprendre avant tout la musique pour devenir sensible à ce que disent les choses » [245]. Une harmonie universelle qui

est comme une grâce divine qui s'épand : dans les choses, telle est donc l'être même de la nature.

J. Lachelier (1832-1918) a introduit dans la philosophie française la notion d'une méthode réflexive ; il est assez difficile de saisir par ses œuvres publiées, le sens et surtout la saveur d'une doctrine qui s'est développée surtout dans l'enseignement de l'École normale ; quelques-uns de ses aspects sont connus par l'œuvre de G. Séailles : *La philosophie de J. Lachelier* (1924). Lachelier est peu satisfait de l'empirisme associationiste qui lui paraît aboutir au scepticisme, mais il l'est aussi peu de l'éclectisme qui régnait alors dans l'Université ; l'éclectisme en effet met « d'une part la pensée avec ses déterminations propres et p.1006 internes ; d'autre part l'objet, dont la pensée n'est que l'image, mais que la conscience n'atteint ni n'enveloppe » ; c'est là accorder au sceptique tout ce qu'il demande, puisqu'il est absurde et contradictoire que ma pensée sorte d'elle-même, pour penser hors d'elle quelque chose qui lui soit étranger. Il n'y a de certitude que si la réalité est dans la pensée elle-même.

C'est au contact de Kant que cette thèse s'est précisée chez Lachelier ; mais elle se présente avec des caractères assez différents de ceux de son modèle ; Kant distingue la possibilité de l'expérience qui donne naissance au jugement constituant, tel que le principe de causalité, et la possibilité de penser les objets une fois constitués, d'où dérive le jugement réfléchissant, tel que le principe de finalité. Lachelier ne fait pas cette distinction : « Si les conditions de l'existence des choses, écrit-il, sont les conditions mêmes de la possibilité de la pensée, nous pouvons déterminer ces conditions absolument *a priori*, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit » ; et dans le *Fondement de l'Induction* (1871), il démontre d'une part le principe de causalité et, avec lui, le mécanisme universel, par les

arguments de l'*Analytique transcendentale,* d'autre part le principe de finalité en suivant en gros la *Critique du Jugement,* bien qu'il donne à l'un et à l'autre la même valeur.

Cette divergence est caractéristique : le mouvement de pensée du *Fondement de l'Induction* est très différent de celui des *Critiques.* Entre le principe de causalité et celui de finalité, Lachelier voit une distinction bien autre que la distinction kantienne, celle qui est entre l'abstrait, la réalité pauvre du mécanisme, et le concret, la réalité riche de la tendance et de l'aspiration ; la « pensée », telle qu'il l'entend, est, plus encore que la condition de l'objectivité du monde, un élan vers le Bien et la plénitude de l'être, qui pose par conséquent le mécanisme non pas comme constitutif de la réalité, mais comme un terme à dépasser.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que Lachelier ait préféré à la méthode d'analyse kantienne des conditions de l'expérience la p.1007 méthode synthétique qu'il emploie dans *Psychologie et Métaphysique* (1885) ; elle était beaucoup plus propre à démontrer l'identité des lois de la pensée et des lois de l'être ; dans le *Fondement de l'Induction,* on montre bien par quelle loi est régi le monde, mais non pas qu'il dépend de la pensée et que la pensée a une existence absolue et indépendante ; nous ne serons sûrs de son existence que si nous la voyons engendrer ses objets par une opération synthétique : « L'existence absolue ne peut se démontrer que directement, par la découverte de l'opération au moyen de laquelle la pensée se pose elle-même et se donne des principes d'action » [246]. L'idée d'être ou de vérité se pose elle-même et s'affirme, même si on la nie ; car alors on affirme qu'il est vrai qu'elle n'existe pas ; cette affirmation sans cesse renaissante a pour symbole le temps, où l'instant se présente à l'infini, la première dimension ou longueur, et enfin la nécessité mécanique où l'homogène détermine

l'homogène. Par un second acte, elle crée la diversité hétérogène de la sensation, la quantité intensive, qui s'étend sur la seconde dimension de l'espace, la largeur, tandis que l'ensemble de ses degrés constitue une volonté de vivre, un effort vers une fin. Enfin, par une opération spontanée, la pensée réfléchit sur elle-même comme source de l'être, et elle devient la liberté souveraine, consciente d'elle-même, dont la nature, avec sa nécessité et sa finalité, n'est qu'un moment.

Ces formules, si insuffisantes qu'elles soient, peuvent faire comprendre en quoi, dans son esprit, la dialectique de Lachelier est distincte de celle des postkantiens ; chaque acte de la pensée n'est rattaché à celui qui le précède par aucune nécessité, ni analytique ni synthétique ; il ne suffit ni à le produire ni à le prévoir, et il ne se lie à lui que si on le considère dans le courant d'ensemble de la pensée qui tend vers l'absolue liberté.

Aussi la pensée, dans son mouvement, ne saurait se contenter p.1008 de l'absolu formel qu'atteint la philosophie ; « la question la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en courre le risque, que l'argument ontologique cède la place au pari » (*Note sur le pari de Pascal*) ; ce Dieu vivant, le Dieu de la foi chrétienne, qui est celle de Lachelier, est la conséquence extrême de cette dialectique. Comme chez Plotin, notre intériorité véritable est toujours plus haute que les formes passagères où nous la mettons ; elle est dans notre assimilation au Dieu vivant, qui est notre réalité et la seule réalité véritable. Notre activité morale n'est que le symbole de cette assimilation : « Certains actes, disait Lachelier dans ses cours, peuvent prendre une valeur absolue en tant qu'ils représentent symboliquement le fond absolu des choses,...

d'une part l'unité absolue de l'âme humaine dans la diversité de ses facultés, d'autre part l'unité absolue des âmes dans la diversité des personnes ; ... repousser tout ce qui fait obstacle à la conscience et « la liberté,... ramener le plus possible la diversité des âmes humaines à l'unité des âmes en Dieu » [247], telles sont les maximes fondamentales de la morale qui commandent avant tout la charité, c'est pourquoi Lachelier fonde la conduite, et même la conduite politique, sur des forces qui dépassent l'individu : en particulier sur la tradition, parce que la loi, en vieillissant, se détache du législateur et tend, comme la raison, à devenir impersonnelle ; il est hostile à la démocratie, dérivée d'une volonté commune incertaine et capricieuse ; toute stabilité, toute communion est en somme, pour lui, le symbole de la raison. Pour des motifs qu'il est facile d'apercevoir, la notion de symbole joue, dans la pensée de Lachelier, surtout, semble-t-il, dans sa pensée « non écrite », un rôle de premier plan : le symbolisme n'a-t-il pas toujours été la seule manière de justifier le fini dans une doctrine qui ne donne d'existence propre qu'à l'infini ?

p.1009 L'étude de la pensée d'Émile Boutroux (1845-1921) appartiendrait, par son influence et par le plus grand nombre de ses écrits, à la période suivante ; mais il a publié son œuvre fondamentale, *De la Contingence des lois de la Nature*, en 1874 (complétée par *l'Idée de loi naturelle,* 1895), peu après le *Fondement de l'Induction*. On sait combien, après 1850, avec Spencer, Büchner et tant d'autres, s'était développée et vulgarisée cette conception du monde que Renouvier appelle le scientisme, celle d'un tissu de phénomènes enchaînés par des lois rigoureuses, avec la négation de la finalité et de la liberté qu'elle suppose : pour soutenir cette conception, on prenait prétexte des exigences de la connaissance scientifique. La grande nouveauté de l'œuvre de Boutroux, ce qui fait son immense portée, c'est, délaissant complètement les

résultats ou prétendus résultats des sciences, d'avoir cherché, par l'analyse même du travail scientifique, « si cette catégorie de liaison nécessaire, inhérente à l'entendement, se retrouve en effet dans les choses elles-mêmes... S'il arrivait que le monde donné manifestât un certain degré de contingence véritablement irréductible, il y aurait lieu de penser que les lois de la nature ne se suffisent pas à elles-mêmes et ont leur raison dans des causes qui les dominent : en sorte que le point de vue de l'entendement ne serait pas le point de vue définitif de la connaissance des choses » (2e éd., 1895, p. 4-5).

Boutroux considère particulièrement les lois de conservation sur lesquelles se fonde surtout le déterminisme : conservation de la force vive, loi d'équivalence de la chaleur, lois des connexions et des corrélations organiques, loi du parallélisme psychophysique, loi de permanence de la quantité d'énergie psychique ; à chacun des degrés de l'être qu'étudient les sciences, mécanique, physique, vital, psychologique, ces lois semblent être des principes qui excluent toute contingence. Mais d'abord il y a autant de lois qu'il y a de degrés d'être, et dans ces degrés, hiérarchisés du moins parfait au plus parfait, le degré supérieur est contingent par rapport au degré inférieur ; cette p.1010 contingence ou irréductibilité est une donnée positive, et c'est elle qui a fourni à Comte le point de départ de sa classification. Mais il y a plus : ces lois de conservation posent un problème qui, divers dans ses applications, demeure identique dans sa forme générale : la permanence de la quantité donnée est-elle nécessaire ? En mécanique, le principe de conservation de la force ne nous fait connaître dans la force aucune essence métaphysique supérieure à l'expérience ; il s'énonce non pas du tout des choses, mais d'un système fini d'éléments mécaniques, connu par l'expérience ; la constatation d'une égalité

absolue entre deux états successifs est d'ailleurs impossible à la rigueur ; enfin la permanence est une permanence dans le changement ; elle suppose donc un changement qu'elle n'explique pas. On pourrait répéter des observations analogues à tous les degrés de l'être ; mais il faut, de plus, constater que, à chaque degré, la contingence va en augmentant. Ainsi, au niveau de la vie, non seulement l'énergie vitale est chose presque impossible à mesurer parce qu'elle implique une idée de qualité réfractaire au nombre, mais on constate, dans les transformations des vivants, un facteur historique, une variabilité qui est perfectionnement ou décadence. Encore moins pourra-t-on trouver, dans la conscience, une conservation de ce genre. Plus on monte, plus « la loi tend à se rapprocher du fait. Dès lors, la conservation de l'ensemble ne détermine plus les actes de l'individu ; elle en dépend. L'individu, devenu, à lui seul, tout le genre auquel s'applique la loi, en est maître. Il la tourne en instrument ; et il rêve un état où, en chaque instant de son existence, il serait ainsi l'égal de la loi » (p. 130).

Ainsi la positivité, bien comprise, s'accorde avec la spiritualité. Il ne faut pas que nous trompe le caractère déductif que prend la science quand elle est achevée ; la nécessité est dans la conséquence, non dans le principe. C'est donc « la valeur des sciences positives » (p. 139) que Boutroux met formellement en question ; ces sciences ne recueillent de l'être que ce qui est stable p.1011 et permanent ; « il reste à le connaître dans sa source créatrice ». Il ne faut pas, pour cela, abandonner l'expérience ; il faut, au contraire, l'étendre ; les sciences ne retiennent des données que ce qui sert à l'induction et à l'établissement de la loi ; elles omettent l'aspect historique des choses, en entendant par historique tout ce qu'il y a dans l'être d'action imprévisible et impossible à déduire. Cette expérience de la contingence la laisse pourtant

inexpliquée ; l'explication complète et achevée ne peut être trouvée que dans la vie morale, dans l'attrait vers le bien : « Dieu est cet être même dont nous sentons l'action créatrice au plus profond de nous-mêmes au milieu de nos efforts pour nous rapprocher de lui », et toute la hiérarchie des êtres nous apparaît comme le moyen et les conditions d'une liberté qui croît peu à peu aux dépens de la fatalité physique.

Les études d'histoire de la philosophie auxquelles se consacra Boutroux sont étroitement liées à sa doctrine ; sa thèse latine *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (1874, trad. fr. par Canguilhem, 1927) étudiait la contingence que Descartes met au fond même de l'action de Dieu. L'Introduction qu'il écrivit pour la traduction du premier volume de la *Philosophie des Grecs* d'Édouard Zeller (1877), lui fut une occasion de montrer, avec Zeller, contre Hegel (et les éclectiques), la contingence du progrès historique qui est une histoire de la raison : c'est que la raison ne vise pas à l'explication scientifique des choses ; elle englobe l'homme tout entier avec sa religion, sa morale, son art. Dans les grands systèmes, en particulier chez Aristote, chez Leibniz et chez Kant (cf., outre ses *Études*, 1897 et *Nouvelles Études d'Histoire de la philosophie,* 1927, la *Philosophie de Kant,* 1926, et les *Études d'Histoire de la philosophie allemande,* 1927), il montre en activité cette raison qui tient compte de tout l'homme. Aussi était-il naturel que son attention fût attirée vers ces discordances qui paraissent introduire la contradiction à l'intérieur même de l'esprit humain : la science et la religion qui avaient été au fond le thème de son premier livre est le titre p.1012 d'un des derniers qu'il ait fait paraître (*Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, 1908) ; auparavant son *Pascal* (1900), sa *Psychologie du mysticisme* (1902), et ensuite son *William James* (1911) montrent l'unité de ses préoccupations. Est-il vrai que l'esprit scientifique est né de la réaction de la

raison contre l’esprit religieux, et que son triomphe et la disparition de l’esprit religieux ne soient qu’une seule et même chose, voilà, dans toute sa netteté, la question qu’il pose (*Science*, p. 345). La conciliation, pour lui, ne peut venir de concessions réciproques ni de limites imposées, mais d’un approfondissement ; il ne peut être question, pour la religion, d’entraver en quoi que ce soit l’esprit scientifique et la démocratie ; mais il lui suffit pour cela d’être elle-même, de se dégager des formes politiques et des textes dans lesquels on a essayé de l’emprisonner, d’être rendue à elle-même, de devenir ce qu’elle est foncièrement, adoration de Dieu en esprit et en vérité. Le spiritualisme éclectique voyait dans la tolérance l’attitude normale du philosophe envers la religion ; pour le spiritualisme de Boutroux, « le principe de la tolérance est une notion mal venue, l’expression d’une condescendance dédaigneuse (p. 392) ; il faut aller plus loin, jusqu’à l’amour : « Dans ce qu’il rencontre chez les autres hommes, l’homme religieux apprécie principalement, non les points par où ceux-ci lui ressemblent, mais les points par où ils diffèrent de lui ».

CHAPITRE VII

FRÉDÉRIC NIETZSCHE

@

p.1013 Au moment où Nietzsche (1844-1900) fréquentait, en compagnie d'Erwin Rohde, le futur auteur de *Psyche,* les Universités de Bonn et de Leipzig (1864-69), la philologie, qu'il étudiait, était considérée, par sa méthode et par ses résultats, comme la pièce essentielle de la culture allemande. La connaissance intime de l'œuvre de Schopenhauer, avec sa vision nette et directe des choses et des hommes, l'en dégoûta de bonne heure. « Un savant ne peut jamais se transformer en philosophe... Celui qui permet aux notions, aux opinions, aux choses du passé, aux livres de se placer entre lui et les objets, celui qui, au sens le plus large, est né pour l'histoire, ne verra jamais les objets pour la première fois et ne sera jamais lui-même un tel objet vu pour la première fois » [248]. C'est à la philosophie hégélienne qu'il s'en prend comme à la source de cette « culture des philistins » dont David Strauss lui paraît le typique représentant : Hegel a proclamé que la fin des temps arrivait ; or, « la croyance que l'on est un être tard-venu est véritablement paralysante et propre à provoquer la mauvaise humeur, mais quand une pareille croyance, par un audacieux renversement, se met à diviniser le sens et le but de tout ce qui s'est passé jusqu'ici, comme si sa misère savante équivalait à une réalisation de l'histoire universelle, alors p.1014 cette croyance apparaîtrait terrible et destructive » [249]. Ce sont pourtant ses études philologiques qui l'amènent à méditer sur la Grèce, où il découvre « la réalité d'une culture antihistorique, d'une culture, malgré cela, ou plutôt à cause de cela,

indiciblement riche et féconde » (p. 214). De ses réflexions sur cette culture et de son interprétation, par la philosophie de Schopenhauer, du drame lyrique de Richard Wagner, devenu son ami, naît l'*Origine de la Tragédie,* livre écrit juste avant la guerre de 1870 et paru en 1872 (trad. fr. 1901) ; l'édition de 1886 porte en sous-titre : « Hellénisme et pessimisme » ; la critique classique (celle qui remonte à Winckhelmann) ne connaît qu'un aspect de l'art grec, l'art plastique, celui d'Apollon, le dieu de la forme ; c'est l'art de la pondération, de la mesure, de la connaissance et de la maîtrise de soi, auquel répond une contemplation impassible et sereine, au milieu d'un monde de douleurs ; « le monde réel se couvre d'un voile, et un monde nouveau, plus clair, plus intelligible, et pourtant plus fantomal, naît et se transforme incessamment sous nos yeux ». A la contemplation apollinienne s'oppose l'extase de Dionysos, qui est la connaissance de l'unité de la Volonté, la vue pessimiste des choses selon Schopenhauer ; dans la tragédie grecque, le chœur représente le compagnon de Dionysos ; « il frissonne à la pensée des malheurs qui frapperont le héros, et il en pressent une joie plus haute et infiniment plus puissante » ; il frissonne, parce que l'excès des malheurs lui interdit la contemplation apollinienne ; mais cet excès même le conduit à en saisir la cause dans le vouloir-vivre, et à s'apaiser en le niant : c'est la pensée du *Tristan* de Wagner, dont le drame lyrique est, selon Nietzsche, une renaissance de la tragédie grecque ; ce drame « conduit le monde de l'apparence jusqu'aux limites où celui-ci se crée lui-même et veut retourner se réfugier au sein de la véritable et unique réalité ».

I. — LA CRITIQUE DES VALEURS SUPÉRIEURES

[@](#)

p.1015 Cette métaphysique brumeuse et désespérée ne dura pas ; il trouve les raisons psychologiques et physiologiques de la négation du vouloir-vivre dans une diminution et un affaiblissement de l'instinct vital ; le pessimisme est symptôme d'une dégénérescence. Nietzsche se brouille avec Wagner ; il devient, comme Schopenhauer, un lecteur des moralistes français, Larochefoucauld, Pascal, et tous les auteurs du XVIIIe siècle. Dans *Menschliches Allzumenschliches* (*Humain trop humain,* 1878, trad. fr. 1909) et *Der Wanderer und sein Schatten* (*Le Voyageur et son Ombre,* 1880, trad. fr. 1902), il montre comment les sentiments moraux essentiels, la pitié, le mépris de soi-même, l'altruisme sont nés chez l'homme d'une fausse explication antiscientifique de ses actions et de ses sentiments ; la morale est une « autotomie » : si le soldat souhaite de tomber sur le champ de bataille, c'est « parce qu'il a plus d'amour pour *quelque chose de soi*, une idée, un désir, une créature, que pour *quelque autre chose de soi,* que par conséquent il sectionne son être et fait d'une partie un sacrifice à l'autre » (p. 92) ; l'erreur est de croire sortir de soi.

En 1879, Nietzsche, malade, abandonne sa chaire de philologie à l'Université de Bâle ; il habite à Rome, à Gênes, à Nice, à Sils-Maria dans l'Engadine ; cette vie errante, toujours plus solitaire, se termine en 1889 par une attaque de paralysie générale. Dans ces dix années, il écrit ces livres passionnés, où la pensée, évitant le développement systématique, se concentre la plupart du temps en aphorismes, mais s'épand aussi parfois, dans *Also sprach Zarathoustra,* en images jaillissantes, à la manière des prophètes romantiques. Le problème unique qui l'occupe, c'est celui de la culture moderne ; une culture vit de croyances à des valeurs ; or les valeurs dont vit l'homme

moderne : christianisme, pessimisme, science, rationalisme, morale du devoir, démocratie, socialisme, sont toutes des symptômes d'une décadence, d'une vie qui s'appauvrit et p.1016 qui s'éteint. L'œuvre de Nietzsche est un effort pour inverser le courant : briser les tables de valeur, en montrant leur source réelle, la fatigue de vivre, opérer la transmutation des valeurs, en mettant au premier plan la volonté de puissance, tout ce qui affirme la vie dans son épanouissement et sa plénitude, telles sont ses deux tâches.

La partie la plus aisée à comprendre de cette œuvre, c'est la critique acharnée ; cette critique, qui, dans *Humain,* ne paraissait guère dépasser les bornes de la philosophie du XVIIIe siècle, change de nature lorsque Nietzsche saisit, dans toute son étendue, ce mal qu'il appelle, dans la *Volonté de puissance,* le nihilisme européen ; il ne s'agit plus de voir dans l'égoïsme l'origine de la morale, mais, dans une baisse physiologique profonde, l'origine de cette attitude commune, qui se traduit par la pitié de l'homme religieux, l'objectivité du savant, l'égalitarisme du socialiste. Dans *Morgenröthe* (*Aurore,* 1881*,* trad. fr., 1901), il oppose au paradoxe de Rousseau : « Cette civilisation déplorable est cause de notre mauvaise moralité », son paradoxe à lui : « Notre bonne moralité est cause de cette déplorable civilisation. Nos conceptions sociales du bien et du mal, faibles et efféminées, leur énorme prépondérance sur le corps et l'âme, ont fini par affaiblir tous les corps et toutes les âmes, et par briser les hommes indépendants, autonomes, sans préjugés, les véritables piliers d'une civilisation forte » (p. 181). Dans *Die fröhliche Wissenschaft* (*Le gai savoir,* 1882) apparaît ce qu'on pourrait appeler le pragmatisme de Nietzsche, l'idée des erreurs vitales sur lesquelles est fondée notre connaissance du vrai, comme nos croyances aux objets et aux corps, notre logique venue du « penchant à traiter les choses semblables comme si

elles étaient égales », notre catégorie de cause et d'effet, enfin : « Un intellect qui verrait cause et effet comme une continuité et non, à notre façon, comme un morcellement arbitraire, qui verrait le flot des événements, nierait l'idée de cause et d'effet et toute conditionalité » (p. 169).

p.1017 Mais c'est surtout dans *Ienseits von Gut und Böse* (1886*, Par delà le bien et le mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir,* tr. fr., 1903) qu'on trouve, dans toute son âpreté, cette critique des valeurs : l'analyse du philosophe, de l'esprit libre, de l'homme religieux, du savant, du patriote, du noble, l'amène dans tous les cas, à déterminer la vitalité ascendante ou descendante qui est la substance des jugements que chacun porte sur le réel ; le sentiment de la cruauté, par exemple, est au fond de toute culture supérieure ; c'est lui qui produit la volupté douloureuse de la tragédie, comme le sacrifice de la raison chez Pascal, « attiré secrètement par sa propre cruauté, tournée contre elle-même » (p. 233). *Zur Geneaologie der Moral* (1887*, La Généalogie de la morale,* tr. fr., 1900) traite particulièrement du problème de l'ascétisme, considéré comme la forme extrême dont la morale et la science sont souvent un aspect ; « le contempteur de toute santé et de toute puissance, de tout ce qui est rude, sauvage, effréné, l'être délicat qui méprise plus facilement encore qu'il ne hait, sur qui pèse la nécessité de faire la guerre aux animaux de proie, guerre de ruse (d'« esprit ») plutôt que de violence » (p. 218), telle est la définition de l'ascète, chez qui l'on voit naître la spiritualité de la science et de la morale.

On voit donc Nietzsche, dans la suite de ces aphorismes, s'orienter vers une critique des notions fondamentales, qui se développera dans le pragmatisme et le mouvement de critique des sciences, et d'autre part on trouve chez lui la critique psychologique du moraliste, ainsi dans cette page sur le savant : « La science est aujourd'hui le refuge de toute

sorte de mécontentement, d'incrédulité, de remords, de *despectio sui,* de mauvaise conscience ; elle est l'inquiétude même du manque d'idéal, la douleur de l'absence du grand amour, le mécontentement d'une tempérance forcée... La capacité de nos plus éminents savants, leur application ininterrompue, leur cerveau qui bout nuit et jour, leur supériorité manouvrière elle-même, combien tout cela a p.1018 pour véritable objet de s'aveugler volontairement sur l'évidence de certaines choses » (*Généalogie*, p. 259). Ces deux critiques, Nietzsche sentit qu'il ne pourrait les développer et les préciser que par l'acquisition de connaissances scientifiques qui manquaient à ce philologue d'origine ; on voit dans son livre posthume, qui est plutôt un recueil d'ébauches, la *Volonté de Puissance* (1901, tr. fr., 1903), dont il eut l'idée en 1882, et qu'il commença en 1886, les premiers résultats de ce travail de systématisation où devaient se développer tant d'idées brièvement indiquées dans *Die Götzendammerung* (1889, *Le Crépuscule des Idoles,* tr. fr., 1902). Il se montre, à cette époque, très hostile aux grandes synthèses d'esprit spencérien et darwinien, avec leur idée d'un progrès fatal et mécanique ; la lutte pour la vie « se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que désirerait l'école de Darwin, à celle que l'on oserait peut-être désirer avec elle : je veux dire au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces ne croissent point dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts ; — c'est parce qu'ils ont le grand nombre, ils sont aussi plus rusés » (*Crépuscule*, p. 184). Le « nihilisme européen », voilà maintenant la formule par où il désigne cette décadence qu'il fait commencer à Socrate et à Platon, « cette aberration universelle de l'humanité qui se détourne de ses instincts fondamentaux » ; tous les jugements supérieurs, tous ceux qui se sont rendus Maîtres de l'humanité se ramènent à des

jugements d'êtres physiologiquement épuisés (*Volonté,* I, 126-127) *:* tout idéal, toute annonce d'une fin qui n'est pas dans l'existence, est une condamnation de l'existence qui témoigne d'un abaissement de la vitalité.

II. — LA TRANSMUTATION DES VALEURS : LE SURHUMAIN

.@.

Tous ses livres apparaissent à Nietzsche lui-même comme des étapes vers la guérison : « Être absolument personnel sans p.1019 employer la première personne, — une espèce de mémoire », telles sont les maximes qu'il se donne à lui-même (*Volonté*, I, 19) ; la transmutation des valeurs a pour source en effet non la réflexion et l'analyse, mais la simple affirmation de puissance, qui est seulement, sans avoir à se justifier ; les hommes de la Renaissance italienne, avec leur « *virtu* dépourvue de moraline », ou bien Napoléon, ce sont là les types de l'humanité non domestiquée que Carlyle ou Emerson ont eu le tort de vouloir justifier comme représentatifs d'une idée. Aussi cette transmutation prend-elle naturellement la forme d'une annonce prophétique dans *Also sprach Zarathustra* (1[e] et 3[e] parties, 1883-84*,* 4[e] partie, 1891*, Ainsi parlait Zarathoustra,* tr. fr., 1901) ou dans l'œuvre posthume *Ecce homo* (1908 ; tr. fr. 1909)*.* Le Surhumain que prédit Zarathustra n'est pas la consommation du type humain ; Nietzsche voit le dernier homme un peu à la manière de Cournot, l'homme ayant tout organisé pour éviter tous les risques, et définitivement content de son plat bonheur ; mais « l'homme est quelque chose qui doit être surmonté, l'homme est un pont et non un but » (p. 286) ; l'amour du risque et des dangers, tel est le

caractère du Surhumain ; la Volonté de puissance est le vrai nom de la Volonté de vivre ; car la vie ne s’épanouit qu’en s’assujettissant son milieu. Comment interpréter l’ensemble du poème de Zarathustra, sinon comme le récit des risques que court le héros, des risques que notre civilisation fait courir au surhumain naissant, que sa générosité lui rend plus dangereux, et que, finalement, il surmonte ? C’est d’abord le mythe du retour éternel, du retour indéfini du même cycle d’événements, dont l’idée était proposée par Schopenhauer, comme l’objet d’un effroi qui devait justifier le pessimisme, le dégoût d’une vie que l’on a peur de revivre la même ; Zarathustra ressent d’abord ce dégoût, puis non seulement il accepte le mythe, mais il le fait sien : le retour éternel n’est-il pas la délivrance de la servitude des fins, l’affirmation infinie et joyeuse d’une existence que rien ne justifie que cette affirmation même, enfin p.1020 l’assujettissement de l’existence à une forme définie et limitée, qui est l’expression même de la puissance ? Le retour éternel est le type de la transmutation des valeurs, le Oui qui s’oppose au Non. Une autre tentation, c’est celle des « hommes supérieurs », de ceux dont la populace dit : « Hommes supérieurs, il n’y a pas d’hommes supérieurs, nous sommes tous égaux... devant Dieu » ; les hommes supérieurs, c’est d’abord le proclamateur de la grande lassitude qui enseigne : « Tout est égal, rien ne vaut la peine » (p. 347) ; le « consciencieux de l’esprit », qui aime mieux ne rien savoir que de savoir beaucoup à moitié et pour qui, « dans la vraie science, il n’y a rien de grand et rien de petit » (p. 361) ; l’« expiateur de l’esprit », l’enchanteur (Wagner lui-même), celui qui cherche l’amour et la douleur (p. 368) ; « le plus laid des hommes », celui qui voit en un Dieu compatissant pour lui, un témoin dont il cherche à se venger (p. 381) ; le mendiant volontaire qui a dégoût des « forçats de la richesse qui savent tirer profit de chaque tas d’ordures, de cette populace dorée et falsifiée »

(p. 391) ; l’« ombre de Zarathustra », le disciple, qui doit se garder qu’une foi étroite ne s’empare de lui (p. 398) ; autant de types d’hommes, supérieurs, dont la noblesse est dans le dégoût qu’ils éprouvent pour les hommes et pour eux-mêmes ; le pessimiste, le philologue et le savant, l’artiste, le contempteur des richesses, aucun d’eux n’a su surmonter son propre dégoût. Le surhumain n’est pas fait pour continuer leur tache : « Vous, les hommes supérieurs, croyez-vous que je sois là pour refaire bien ce que vous avez mal fait ?*...* Il faut qu’il en périsse toujours plus et toujours des meilleurs de votre espèce... Ainsi seulement l’homme grandit vers la hauteur » (p. 419).

Nietzsche prend ainsi congé de cette aristocratie intellectuelle, dont la noblesse contient tant de traces de décadence ; plus opposé encore à l’idéal social et démocratique, il n’est pas vrai pourtant que la volonté de puissance désigne, chez lui, la simple force brutale et destructrice — les dernières méditations p.1021 de Nietzsche paraissent au contraire porter sur la manifestation de l’abondance de la vie qui se montre dans une sélection, un ordre précis et rigoureux des éléments qu’elle domine,. « la purification du goût ne peut être que la conséquence d’un renforcement du type », résultant lui-même d’une surabondance de force ; « il nous manque le grand homme synthétique, chez qui les forces dissemblables sont assujetties sous un même joug ; ce que nous possédons, c’est l’homme multiple, l’homme faible et multiple » (Volonté, II, 243) ; ce sont ces dernières pensées qui ouvraient sans doute la voie à une conception de l’être et de la vie, dont les nietzchéens vulgaires, si nombreux au début de notre siècle, n’ont guère soupçonné l’importance, n’ayant vu dans Nietzsche que l’individualisme et non cette maîtrise de soi et cet ascétisme qui font l’homme robuste [250].

III. — JEAN-MARIE GUYAU

@

Jean-Marie Guyau (1854-1888) est en un sens immoraliste comme Nietzsche ; la grande erreur des moralistes est, suivant lui, d'avoir ignoré l'inconscient ; l'homme est conduit, avant tout, plus que par aucun mobile réfléchi, plaisir ou autre, par une poussée vitale, émanée du fond obscur de son être. L'action, entre, il est vrai, dans la conscience ; mais c'est alors que se produit le danger de l'analyse : « La conscience peut réagir à la longue et détruire graduellement par la clarté de l'analyse, ce que la synthèse obscure de l'hérédité avait accumulé ; elle est une force dissolvante » (*La morale sans obligation ni sanction*, 1885, p. 245). Le but de la morale est de rétablir l'harmonie entre la réflexion et la spontanéité, en justifiant, au fond, la spontanéité. Elle peut la justifier parce que « la vie la plus intensive et la plus extensive » unit l'égoïsme et l'altruisme ; tout à fait à la manière de Nietzsche, Guyau voit que la vie est prodigalité p.1022 et dépense, et que l'égoïsme est donc une mutilation de la vie ; c'est notre pouvoir, notre puissance vitale, qui mesure notre devoir.

L'esthétique, comme la morale, trouve dans la vie ses principes ; le beau est, pour lui, ce qui accroît notre vitalité ; et c'est pourquoi l'émotion esthétique est une émotion sociale, puisque l'art essaye d'agrandir la vie individuelle pour la faire coïncider avec la vie universelle (*L'art au point de vue sociologique*, 1889). Comme le sentiment moral et le sentiment esthétique ne périssent pas pour manquer d'une règle transcendante à la vie, il en est de même du sentiment religieux qui doit subsister après la disparition du dogme ; car il est seulement le sentiment d'une dépendance physique, morale et sociale vis-à-vis de l'Univers et de la

source de vie qui s'épand en lui (*L'Irréligion de l'avenir*, 1887) [251].

Bibliographie



DEUXIÈME PÉRIODE

(1890-1930)

CHAPITRE VIII

LE SPIRITUALISME D'HENRI BERGSON

I. — LE RÉVEIL DE LA PHILOSOPHIE VERS 1890

@

p.1023 Que sont les opinions philosophiques courantes vers 1880 *?* On ne voit que défenses, négations, réductions qui annihilent l'être et les valeurs intellectuelles ou morales ; la prohibition spencérienne qui arrête l'esprit à la barrière de l'inconnaissable, et qui pense expulser décidément toute métaphysique, les négations du pessimisme schopenhauerien qui découvre, sous toute existence, la vanité d'une identique volonté de vivre, les réductions de la philosophie de Taine qui, ramenant tous les faits mentaux à la sensation et la sensation au mouvement, voit finalement toutes les réalités, matérielles et spirituelles, sourdre d'une sorte de pulsation infinitésimale, se composant indéfiniment avec elle-même ; en face tout au plus, sauf l'exception de la forte pensée de Lachelier et de Boutroux, un spiritualisme maigre et atténué où continue à s'affirmer, comme de *pia vota,* l'irréductibilité de la conscience et de la liberté, que l'on fonde toujours sur une observation intérieure immédiate.

Il semble que l'intelligence, le souci d'objectivité conduisent à une vision de l'univers où vient s'anéantir et se perdre tout ce qui donne son prix et sa valeur à la vie réelle et directement éprouvée ; conscience et moralité sont

autant d'illusions, p.1024 « mensonges vitaux » que le théâtre d'Ibsen et la philosophie de Nietzsche montrent combien il est dangereux d'enlever à la faiblesse humaine, et que, pourtant, la philosophie se donne pour mission de dénoncer ; situation dont la conséquence extrême sera l'état d'esprit de Renan qui, du respect grave de la vérité qui l'oblige à dénoncer ces illusions, passe à une ironie supérieure qui traite d'illusoire cette obligation même et le laisse accepter des mensonges par esprit conservateur ou par simple peur du scandale : c'est l'intelligence se dévorant elle-même.

Puis l'on voit, à la fin du siècle et au début du XXe, des réactions, souvent violentes et désordonnées, d'un instinct vital qui pousse à rétablir, vaille que vaille, cet équilibre. De là le caractère profondément irrationaliste de beaucoup de doctrines qui éclosent alors : les déclarations retentissantes de Brunetière sur la faillite de la science et son retour à la foi, le mouvement fidéiste et moderniste, le nationalisme de Barrès, la faveur que trouvent en Allemagne les théories de Gobineau sur les races, ce sont là autant de symptômes d'un même esprit ; développement qui n'est pas sans analogie avec le mouvement romantique, riche et confus comme lui, occasion, comme lui, d'œuvres d'une très grande beauté littéraire, mais qui, comme lui aussi, prête trop souvent au manque de sincérité ou au charlatanisme ; on tombe trop facilement dans le péril de lier la philosophie aux intérêts d'un groupe quel qu'il soit, Église, nation ou classe, et de transformer ainsi la recherche de la vérité en un moyen de défense ou d'attaque.

Aussi y a-t-il, jusqu'à notre époque, un courant d'agnosticisme qui interdit de choisir entre les exigences du sentiment et celles de l'intelligence ; Le *Malaise de la pensée philosophique* (1905), *L'invérifiable* (1920), tels sont les titres significatifs des ouvrages où M. André Cresson

développe la nécessité de l'alternative qui force chaque philosophe, selon son tempérament, à suivre le positivisme ou bien à trouver « un moyen p.1025 d'échapper aux suggestions déterministes des sciences parce qu'il les estime contraires aux besoins moraux de l'âme. Cet agnosticisme est pourtant très éloigné des doctrines que nous étudions dans ce chapitre et les suivants : c'est cette alternative elle-même dont la nécessité est niée par elles.

Un des remparts les plus forts de l'esprit scientiste était la théorie mécaniste de la vie qui, après Darwin, semblait s'imposer, La renaissance du vitalisme, que l'on constate surtout en Allemagne, chez M. Hans Driesch (*Philosophie des Organischen*, 2 vol., Leipzig, 1909, 2e éd., 1921) est significative d'une très vive réaction des esprits, même dans ce domaine : la transplantation, l'hérédité, la régénération, l'action organique conditionnée par tout le passé de l'individu, sont autant de preuves de fait contre la théorie de l'organisme machine : l'être vivant est un système harmonique « équipotentiel » ; c'est-à-dire un ensemble de cellules dont l'organisation reste la même si on en enlève arbitrairement des parties. La notion de vie, prise comme un absolu est à la base de bien des doctrines de notre temps, par exemple de celle du philosophe russe N. Lossky (*L'intuition, la matière et la vie,* 1928) qui soutient une conception organique du monde. Mais toutes ces recherches sont dominées par la doctrine de M. Henri Bergson, qui, par l'espèce de conversion à laquelle elle invite l'esprit, a transformé les conditions de la pensée philosophique de notre époque.

II. — LA DOCTRINE BERGSONIENNE

@

Des doctrines négatives, il faut excepter, en France, dès 1870, la pensée très vivante du positivisme spiritualiste chez Lachelier et chez Boutroux. C'est lui qui se continue et s'affirme, bien que dans un esprit assez différent, dans la doctrine de M. H. Bergson. Boutroux avait écrit dans la conclusion de la *Contingence des lois de la nature* : « Abandonnant le point de vue externe d'où les p.1026 choses apparaissent comme des réalités fixes et bornées, pour rentrer au plus profond de nous-mêmes, et saisir, s'il se peut, notre être dans sa source, nous trouvons que la liberté est une puissance infinie. Nous avons le sentiment de cette puissance chaque fois que nous agissons véritablement » (p. 156). Toutes les philosophies négatives partaient d'une idée inverse : les données de l'expérience intime sont de même type que celles de l'expérience externe : elles sont des quantités calculables, et la réalité psychologique se réduit à des éléments qui se relient selon des lois précises ; la conscience nous trompe avec son jeu de nuances qualitatives et son apparence d'indétermination ; la psychologie, affranchie de cette illusion, deviendra une science naturelle. Le premier livre de M. Bergson, *Les Données immédiates de la conscience* (1889), montre que, si nous débarrassons les données de l'expérience intime des constructions au moyen desquelles nous les exprimons dans le langage vulgaire puis dans le langage scientifique, si nous les saisissons immédiatement, nous ne verrons en elles que qualité pure et non plus quantité, multiplicité qualitative qui ne comporte point une pluralité de termes distincts et que l'on puisse compter, progrès continu et non succession d'événements distincts liés par la relation de cause à effet. Mais M. Bergson fait mieux ici que de répéter l'appel banal du spiritualisme à la conscience intérieure ; il montre en effet les raisons qui nous éloignent de ce retour à l'immédiat, et, par suite, les difficultés extrêmes que nous avons à le pratiquer ; sa doctrine est de la même veine que

celle de Berkeley ou de Brown ; il ne s'agit pas, comme dans le spiritualisme traditionnel, de la dissipation morale qui fait obstacle au recueillement intérieur, mais d'entraves dues à la nature de l'intelligence : notre intelligence mesure, et la mesure est impossible hors de l'espace homogène, puisqu'elle consiste à faire coïncider un espace avec un autre espace ; ainsi le physicien, mesurant le temps, prend pour unité de mesure un certain espace, celui qui est parcouru par un mobile dans des conditions p.1027 physiques déterminées. Aussi cherchons-nous à introduire dans nos états de conscience une homogénéité qui permette de les mesurer ; au moyen du langage, en les nommant, nous nous les figurons séparés les uns des autres comme le sont les mots ; puis nous nous les imaginons rangés à la suite l'un de l'autre comme le long d'une ligne : de là viennent les difficultés relatives au libre arbitre : nous voyons les motifs comme des événements distincts l'un de l'autre dont le concours, imaginé comme celui de plusieurs forces appliquées au même point, produit l'acte, si bien que la liberté supposerait l'addition d'une autre force née de rien ; mais en réalité, dans le progrès de l'acte libre, dans la décision qui grandit et mûrit avec nous-même tout entier, il n'y a rien de pareil à ce concours de forces distinctes, qui n'est qu'une métaphore spatiale. La grosse erreur est dans la traduction du temps en espace, du successif en simultané ; la durée pure n'est pas composée de parties homogènes et capables de coïncider ; elle est qualité pure, progrès ; elle ne s'écoule pas, indifférente et uniforme, comme le temps spatialisé de la mécanique, à côté de notre vie intérieure ; elle est cette vie même, considérée dans son progrès, sa maturité et son vieillissement.

« La philosophie n'est qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition (*Matière et mémoire*, p. III). C'est l'élargissement de la méthode appliqué dans les *Données* que nous offrent les deux livres suivants : *Matière et*

Mémoire, 1896 ; l'*Évolution créatrice,* 1907. Il n'y a là aucun appel à une faculté particulière, arrivant *ex abrupto,* telle que l'intuition des mystiques ; c'est plutôt un appel à la réflexion à laquelle on demande d'« invertir la direction habituelle du travail de la pensée (*Introduction à la Métaphysique,* Revue de Métaphysique, 1903, p. 27) ; ainsi procède le bon sens qui, remontant au delà des formules et des généralités, saisit l'infléchissement qu'il faut leur donner pour les adapter aux situations toujours nouvelles qui se présentent.

Le problème de la mémoire offre une occasion p.1028 particulièrement nette de l'application de cette méthode : il n'est nul problème où les constructions de la psychologie associationiste soient plus saisissables : on se représente les images comme des événements distincts, dont chacun, après avoir disparu de la conscience, se conserve à titre de disposition cérébrale, et émerge à nouveau par association avec une autre image présente à la conscience ; c'est par d'autres jeux associatifs qu'ont lieu la reconnaissance et la localisation de cette image. D'autre part, il pouvait sembler que la conception bergsonienne de l'esprit, telle qu'elle s'annonçait dans les *Données*, rendait le problème difficile à résoudre : la continuité d'une vie spirituelle d'un seul tenant est-elle conciliable avec la fragmentation évidente qu'introduit l'oubli ? Le problème de l'oubli, voilà pour les penseurs de même type que M. Bergson, Plotin ou Ravaisson, le problème fondamental, et c'est celui dont paraît être parti M. Bergson, comme l'indique l'Avant-Propos de *Matière et Mémoire.* La difficulté serait insoluble si la perception et la mémoire étaient des opérations de connaissance pure : si elles introduisent de la discontinuité dans l'esprit, c'est un indice, qu'il y a en action, dans ces opérations, quelque chose comme l'intelligence qui morcelle décrite dans les *Données.* En effet la continuité mentale exige que, à chaque instant de la vie d'une conscience, tout

son passé lui soit présent ; si nous étions des êtres purement contemplatifs, des esprits purs, cette présence serait complète et indéfectible. Mais nous sommes des corps, c'est-à-dire cet ensemble d'organes qui, grâce au système nerveux, doit répondre aux impressions du dehors par des réactions adaptées : notre attention, loin de pouvoir s'éparpiller et se diluer dans les profondeurs du passé, est dominée par cette circonstance ; sans une « attention au présent » qui, à chaque instant, nous guide dans nos réactions, la vie serait impossible ; dès que l'attention au présent disparaît, dans le sommeil, nous envahissent les images des rêves qui sont complètement désaccordés de la situation présente ; l'homme, sans p.1029 corps, serait un perpétuel rêveur ; le corps est le lest qui empêche les écarts de l'esprit. Mieux, il est comme un instrument de sélection qui choisit dans le passé les images utiles, celles qui nous permettent d'interpréter ou d'utiliser le présent ; c'est un principe d'utilité qui produit cette discontinuité dans la mémoire : « il n'est pas nécessaire, disait déjà Plotin, qu'on garde le souvenir de tout ce qu'on voit » (*Ennéade*, IV, 3, 11).

Mais cette sélection des images utiles ne joue nullement avec la fixité du mécanisme de l'association : pour une situation donnée, la mémoire peut se placer à différents plans ; la différence n'est pas dans la quantité d'images évoquées, mais dans le niveau de conscience où nous nous plaçons. Le souvenir a lieu en effet entre deux limites extrêmes : le souvenir joué et le souvenir rêvé ; le souvenir joué ou souvenir habitude, c'est la répétition des mouvements appris, par exemple chez l'acteur qui récite son rôle ; le souvenir rêvé ou souvenir pur, c'est l'image d'un événement passé avec sa tonalité concrète et son caractère unique, par exemple celle d'une récitation antérieure. Entre ces deux limites se placent les divers plans intermédiaires entre la rêverie et l'action, à chaque plan, la mémoire du

passé est là tout entière, mais plus pâle, plus effacée à mesure qu'on se rapproche plus du « souvenir joué ». Il n'y a pas à proprement parler choix de certains souvenirs aux dépens d'autres souvenirs, comme si les images étaient des entités distinctes ; il y a seulement les diverses attitudes d'un moi qui s'écarte plus ou moins du présent, se plonge plus ou moins dans le passé.

Cette théorie pose naturellement de nombreux problèmes, notamment celui des localisations cérébrales dans l'aphasie, qui, en 1896, paraissaient bien impliquer l'existence d'images distinctes en des régions séparées du cerveau. S'il est vrai pourtant qu'il n'y a, dans les lésions de l'aphasie, rien autre chose qu'une interruption de la conduction nerveuse de la zone afférente à la zone efférente, on pourra expliquer la perte des images verbales sans recours à la localisation ; c'est, p.1030 avec la possibilité d'une action, la possibilité de faire revivre les images relatives à cette action, qui a disparu.

Les deux premiers ouvrages de M. Bergson posent un problème que résout l'*Évolution créatrice :* qu'est, dans sa nature, cette intelligence qui, sans cesse, vient introduire la discontinuité dans la vue que nous avons des choses et de nous-mêmes ? C'est pour résoudre cette question qu'il a étudié, dans son ensemble, la nature de la vie et de l'évolution. Il y a, au sujet de l'intelligence, deux traditions dans la philosophie occidentale : la plus ancienne, la plus constante, c'est celle qui fait de l'intelligence une faculté purement contemplative qui saisit l'essence éternelle des êtres : dans cette tradition, il est très difficile de se représenter les rapports de l'intelligence avec l'être vivant chez qui elle naît ; Aristote l'y fait entrer « du dehors » ; quant à Descartes, il fait de l'être vivant comme tel, un objet au même titre que les autres êtres matériels, donc une partie du mécanisme universel, ce qui fait, de l'union de

l’âme et du corps, un mystère. D’après une autre tradition, l’intelligence est liée à la vie, mais cela en deux sens fort différents, selon qu’on prend la vie au sens de βίος, vie pratique, ou au sens de ζωή, principe vital : dans le premier sens, les sceptiques grecs nous enseignent que l’intelligence n’est pas faite pour la connaissance théorique, mais pour l’usage pratique, qu’elle est un moyen de vivre et non d’atteindre la réalité ; nous avons vu la même thèse chez Nietzsche, et nous la retrouverons chez les pragmatistes. Dans le second sens, chez les Néoplatoniciens, la Vie désigne un double mouvement de procession et de conversion, la procession par laquelle elle circule et s’éparpille, la conversion par laquelle elle se recueille et se retourne vers l’Unité d’où elle dérive : l’intelligence désigne la première phase de la procession, comme une vision qui, incapable d’embrasser les choses dans leur unité, les fragmenterait en une multiplicité de détails juxtaposés ; l’intelligence se produit donc à l’intérieur du processus vital.

C’est cette seconde tradition que retrouve p.1031 l’*Évolution créatrice*, et dans ses deux sens : au second chapitre, l’intelligence est fonction pratique, au troisième, produit de l’évolution de la vie : l’intime liaison des deux fait l’originalité de la doctrine. Le thème essentiel du chapitre II, c’est l’identité de l’homo faber et de l’homo sapiens ; l’intelligence a d’abord pour rôle de fabriquer des outils solides pour agir sur d’autres solides ; c’est pourquoi elle ne peut saisir que des êtres discontinus et inertes, et elle est incapable de comprendre la vie dans sa continuité et son progrès ; elle est naturellement accordée à la matière inerte, et auteur d’une physique mécaniste, à laquelle elle s’efforce, vainement, de ramener la biologie ; l’intelligence ne connaît des objets que des rapports, des formes, des schèmes généraux. Mais il y a, dans la nature de l’intelligence, comme un paradoxe mystérieux : elle est faite pour la fabrication, mais elle recherche la théorie ; elle ne se fixe

pas dans ses objets, elle déborde sans cesse l’action qu’elle accomplit, comme si « elle cherchait ce qu’elle n’est pas capable de trouver » ; il y a là un problème qui est le renversement du problème ordinaire : on se demande comment l’intelligence, qui est pratique, peut devenir spéculative. Pareille chose n’advient pas à l’instinct des animaux qui est aussi action sur la matière au moyen de leurs organes et sans outil : l’instinct suppose une connaissance intuitive et parfaite de son objet, mais de cet objet seul ; l’intelligence a une connaissance imparfaite, mais progressive.

La nature et la fonction de l’intelligence s’éclairciront, si nous la considérons dans son rapport à la Vie. La Vie désigne la conscience même avec toutes ses virtualités possibles ; nous ne connaissons cette vie que dans la matière qu’elle s’efforce d’organiser en êtres vivants, en accumulant, sur un point, des réservoirs d’énergie, capables de se dépenser subitement. Nous ne la connaissons, à travers les espèces animales, que sous forme d’un élan vital, élan vers une vie plus complète ; à travers les plantes, les animaux et l’homme, elle fait effort pour se libérer de la matière qu’elle anime et où elle se perd pour retrouver la p.1032 pleine possession d’elle-même. Elle a employé deux moyens : l’instinct, qui ne réussit pas parce qu’il se fixe en une connaissance parfaite, mais étroitement limitée ; l’intelligence, au contraire, réussit, parce qu’elle libère l’esprit de l’asservissement à la matière, en le rendant disponible pour une intuition plus parfaite : pour employer les expressions de Plotin, elle est une procession qui prépare une conversion : cette conversion, c’est la religion, telle qu’elle naît dans le saint et dans le mystique.

La ligne de l’instinct aboutit en effet aux sociétés parfaites et stables des hyménoptères, mais la ligne de l’intelligence finit aux sociétés humaines, imparfaites et

progressives. C’est dans ces sociétés qu’apparaissent la morale et la religion, qui font l’objet du livre récent de M. Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Son thème essentiel, c’est l’opposition entre l’obligation morale, précise comme un règlement, qui naît du groupe social auquel nous appartenons, et la morale du héros et du saint, celle de Socrate et d’Isaïe, celle de la fraternité et des droits de l’homme. On a tort de voir dans la seconde un simple développement de la première, comme si les sociétés naturelles, fermées, hostiles entre elles, conservatrices comme des sociétés d’abeilles, pouvaient s’élargir en humanité. La vie certes favorise et maintient les sociétés qu’elle a créées en donnant à l’homme une « fonction fabulatrice », inventrice de mythes et rites religieux qui n’ont d’autre rôle que de sauver la cohésion sociale : et ainsi naît la « religion statique », celle des « sociétés closes » et des « âmes closes ». Mais la Vie s’enliserait en des formes stables, si elle ne reprenait son élan dans l’esprit des grands mystiques, qui, remontant par l’intuition jusqu’à la source de toutes choses, sont à l’origine de la « religion dynamique », celle des prophètes et du Christ, où naissent toutes les impulsions spirituelles qui arrachent l’homme au cercle restreint de la vie sociale. La morale bergsonnienne, qui est essentiellement philosophie de la religion, s’achève en une philosophie de p.1033 l’histoire, non point fataliste et optimiste, mais pleine du sentiment, du risque, et d’une admirable clairvoyance sur le danger que fait courir à notre civilisation la « frénésie industrielle », à laquelle s’oppose la « frénésie d’ascétisme » du moyen âge.

Les seules distinctions réelles qu’admettait la métaphysique néoplatonicienne étaient les degrés d’unité plus ou moins parfaits, depuis l’Un où toute réalité s’interpénètre jusqu’à la matière qui est l’éparpillement complet. M. Bergson reprend la même vision des êtres, mais

d’une manière tout à fait originale parce qu’il part de l’intuition de la durée : l’unification devient chez lui la tension, le degré de tension étant comme une concentration de durée ; la même chose qui s’éparpille dans la matière en 590 trillions de vibrations par seconde est, dans l’esprit humain, la sensation de la lumière jaune du sodium. Au sommet de la réalité est Dieu, l’être éternel et créateur avec sa durée pleinement concentrée. Détente ou tension, détente allant dans le sens de la matérialité, tension dans le sens de la spiritualité, telles sont les réalités fondamentales.

On trouvera dans les chapitres qui suivent des marques de l’influence profonde de M. Bergson ; après lui n’était plus possible cette conception prétendue scientifique de l’univers qui, sous l’influence combinée de Spencer, Darwin et Taine, était si répandue vers 1880. Une œuvre comme celle de J. Segond (*La prière*, 1911 ; *L’intuition bergsonienne,* 1913 ; *L’imagination,* 1922) en montre l’influence directe. Mais le bergsonisme se manifeste surtout comme une sorte de libération intellectuelle : il a rendu possible ou accentué les mouvements que nous allons étudier : philosophie de l’action, pragmatisme, critique des sciences ; et l’intellectualisme ne peut plus être après lui que très différent de ce qu’il était auparavant [252].

CHAPITRE IX

LES PHILOSOPHIES DE LA VIE ET DE L'ACTION :

LE PRAGMATISME

I. — LÉON OLLÉ-LAPRUNE ET MAURICE BLONDEL



p.1034 Dans la *Certitude morale* (1880, 2e éd., 1898), Ollé-Laprune, professeur à l'école normale, sous l'influence de Newman et aussi de Renouvier, avait montré que la certitude n'est atteinte en aucune matière par une voie purement intellectuelle et sans la participation de la volonté ; appliquant cette idée à la vie religieuse, il ajoutait que l'homme déchu ne saurait atteindre à la vie surnaturelle, si la volonté n'était aidée par la grâce.

M. Maurice Blondel, qui fut élève d'Ollé-Laprune, vit, dans ces idées, le point de départ d'une solution nouvelle des rapports de la spéculation à l'action. La philosophie, écrit-il dans un article des *Annales de philosophie chrétienne* (1906, p. 337), s'est sans doute toujours alimentée à l'inquiétude des âmes penchées vers les mystères de leur avenir ; d'autre part, instinctivement réfléchissante, elle s'est toujours tournée vers les causes et vers les conditions ; et elle laisse une impression équivoque ; elle n'est ni science ni vie, quoiqu'elle soit un peu de l'une et un peu de l'autre ;

le rapport de la spéculation à la pratique est d'ailleurs mal défini parce que l'on a d'ordinaire identifié l'action avec l'idée de l'action et confondu la connaissance pratique avec la conscience que l'on en prend. Par là est clairement indiqué le but que s'est proposé M. Maurice Blondel dans son livre sur *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893)*.* p.1035 C'est l'action, dans sa réalité effective, qui est l'objet de cette étude. L'action naît d'un déséquilibre entre le pouvoir et le vouloir, parce que notre pouvoir est inférieur à notre vouloir ; elle tend à rétablir l'équilibre, et elle cesserait si ce but était atteint. Là est le principe d'une sorte de dialectique intérieure à l'action, qui se pose à elle-même une fin et qui, en éprouvant l'insuffisance, recherche une fin plus satisfaisante, sans d'ailleurs jamais y réussir dans les domaines d'activités concrètes, qui s'offrent à nous ; d'où l'inquiétude humaine sans cesse alimentée par une volonté non satisfaite : science, action individuelle, action sociale, action morale nous laissent toutes en face d'une destinée inachevée et inaccomplie ; dans le dilettantisme sceptique, dans l'esthétisme, dans l'immoralisme, M. Blondel voit de vains essais pour écarter le problème : le vide béant reste entre ce que nous voulons et ce que nous pouvons.

La volonté se trouve alors dans une alternative : ou bien demeurer dans le donné de l'expérience, et rester impuissante, ou bien se détacher des objets qui ne la satisfont pas, renoncer, en ce sens, à elle-même, « se livrer en quelque façon les yeux fermés à ce grand courant d'idées, de sentiments, de règles morales qui se sont peu à peu dégagés des actions humaines, par la force de la tradition et l'accumulation des expériences, c'est-à-dire à l'autorité du catholicisme ; c'est la vie surnaturelle, où Dieu apparaît à la fois transcendant et immanent, fond de ce qu'il y a d'infini dans notre volonté et idéal propre à la satisfaire [253].

Il serait complètement inexact d'assimiler cette philosophie de l'action au pragmatisme : il s'y agit de l'action comme moyen d'accéder à la vérité, mais il n'est pas question, comme dans le pragmatisme, d'identifier la vérité à une attitude pratique. G. Tyrrel (*Notre attitude en face du Pragmatisme,* Annales de p.1036 philosophie chrétienne, 1905, p. 223) a bien fait sentir cette différence : du pragmatisme, il accepte que l'Absolu n'est pas quelque chose d'extérieur que l'esprit aurait à copier ou qui n'aurait aucun rapport avec notre expérience ; mais cela ne fait nullement de lui un terme relatif ; « déduire la métaphysique de la vie et de l'action, plutôt que de notions et de concepts, c'est la placer pour la première fois sur une base stable » (cf. encore son *Christianity at the Cross-Roads,* 1909).

Le livre de M. A. Chide (*Le mobilisme moderne,* 1908) est une sorte d'histoire de cette philosophie de l'immanence, dont les principaux moments sont marqués à travers l'histoire de la théologie et de la philosophie.

Le R. P. L. Laberthonnière, le fondateur des *Annales de philosophie chrétienne* (1905), a surtout médité sur la nature de la foi. La foi est-elle soumission à une autorité extérieure, agissant par contrainte ou se justifiant par des raisons intellectuelles ? N'est-ce pas plutôt « une expérience de vie », la manifestation d'une bonté, l'effusion d'une grâce par laquelle Dieu se communique en livrant son secret pour permettre à l'homme de participer à sa vie intime ? Extrinsécisme et intrinsécisme, voilà l'alternative qui se ramène à l'opposition profonde entre l'idéalisme abstrait de la philosophie grecque, qui voit la réalité en des essences fixes et inaltérables que le devenir humain ne modifie en rien, et le réalisme chrétien, qui voit en Dieu plus qu'une nature, une personne capable d'entrer par la charité et l'amour en relation avec d'autres personnes [254]. L'agnosticisme et l'intellectualisme répugnent également à

l’intrincésisme : le premier, c’est la voie où s’est engagé Descartes qui, voyant en Dieu une limite insurmontable, un obstacle à la pensée et à l’action, le relègue dans l’inconnaissable ; le second, admettant un dualisme entre la nature et la surnature et renfermant l’intelligence dans la nature, en conclut p.1037 que le dogme ne peut être connu, mais seulement notifié [255]. M. Édouard Le Roy indique ainsi la portée des nouvelles tendances qui se faisaient jour : « Si d’anciennes doctrines tentaient de se fonder sur un impossible primat de l’être extérieur, si le criticisme universel de ce XIXe siècle aboutit logiquement au culte solitaire de la pensée pour la pensée, c’est à mon sens l’originalité puissante et la solide vérité de la philosophie nouvelle que d’avoir reconnu la subordination de l’idée au réel et du réel à l’action », à condition d’entendre par action « la vie de l’esprit autant que celle du corps, et l’action pratique tout entière suspendue et subordonnée à la vie morale et religieuse » [256]. Sa doctrine identifie la double opposition qui apparaissait dans les thèses que nous venons d’exposer : intelligence et intuition chez M. Bergson, spéculation et action chez M. Maurice Blondel ; l’action est alors identique à la pensée vécue. Dans cet antiintellectualisme qu’il rattache à Duns Scot et à Pascal, il ne veut donc voir ni une philosophie du sentiment, ni une philosophie de la volonté, mais une philosophie de l’action ; car l’action implique, outre le sentiment et la volonté, la raison. Il la voit en effet jusque dans les sciences, puisque l’invention scientifique est une action, supposant que l’on se défait des habitudes intellectuelles tyranniques, et que l’on accepte même le contradictoire (par exemple dans l’invention du calcul infinitésimal) [257].

Dans *L’Exigence idéaliste et le fait de l’Évolution* (1927), suivi de *Les Origines humaines et l’Évolution de l’intelligence* (1928), tenant compte des faits actuellement

connus par la paléontologie et l'anthropologie, il essaie de retrouver, sous ces faits, l'élan vital qui seul explique les êtres vivants et l'évolution de l'humanité : tentative d'explication qui donne au mot évolution le sens qu'il avait avant Spencer, et qu'il a repris chez M. Bergson, c'est-à-dire le sens d'un devenir créateur. « L'histoire p.1038 de la vie, conclut-il (p. 267), nous est apparue comme celle d'une concentration de pensée. Mais celle-ci préexistait à l'état de tendance diffuse cherchant à prendre corps pour se préciser... Tout vient d'elle, bien loin qu'elle émane de la matière » [258].

L'ensemble des tendances philosophiques que l'on vient d'indiquer a été défini comme « philosophie moderniste » par l'encyclique *Pascendi* du pape Pie X qui les condamna en 1907. La philosophie moderniste a sa racine, selon cette encyclique, dans l'agnosticisme qui interdit à l'intelligence humaine de s'élever jusqu'à Dieu, et dans l'immanentisme, qui rattache le fait religieux au besoin vital, et voit la vérité d'un dogme non pas dans ce qu'il exprime de la réalité divine mais dans l'efficacité vitale qu'il a pour produire le sentiment religieux.

On peut pourtant dégager les traits essentiels d'une philosophie de l'action de toute parenté avec une doctrine religieuse quelconque. Si l'action est conçue comme adaptation ou tendance à l'adaptation au réel (ainsi qu'elle l'est dans l'évolutionnisme), on pourra essayer de démontrer qu'elle sous-tend la connaissance, et c'est ce que M. Théodore Ruyssen a soutenu dans *l'Essai sur l'Évolution psychologique du jugement* (1904) ; le jugement, accompagné de croyance, est toujours la préparation d'un acte adapté au milieu physique ou social. C'est le rapport de la connaissance à l'action qui fait aussi l'essentiel du pragmatisme.

II. — LE PRAGMATISME

@

Le mot pragmatisme a été employé pour la première fois en son sens propre dans le célèbre article de Peirce (1839-1914), *How to make ouf ideas clear* (1878, tr. fr., Revue philosophique, 1878), où il a donné la règle suivante pour se rendre compte de la signification des idées que nous employons : « Considérez p.1039 les effets ayant une portée pratique que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception : la conception que nous avons de ces effets est le tout de notre conception de l'objet » : une portée pratique, c'est-à-dire la possibilité d'un contrôle expérimental [259].

De cette théorie de la signification, William James (1842-1930), professeur à l'Université Harvard, a fait une définition de la vérité. On distingue habituellement entre la vérité d'une proposition, définie par l'adéquation de l'affirmation à la chose affirmée, et l'ensemble des opérations qu'il faut faire pour prendre possession de cette vérité. Le pragmatisme refuse de faire cette distinction : pour lui la vérité consiste dans cette suite d'opérations. Qu'est-ce qu'une théorie *vraie ?* C'est une théorie qui nous conduit à attendre les conséquences dont nous constatons la production effective. D'une manière beaucoup plus générale, je connais véritablement un objet lorsque je fais effectivement ou lorsque je puis faire la série d'opérations qui, par des transitions continues, me mèneront de mon expérience actuelle à une expérience qui me met en présence de l'objet ; l'idée vraie n'est pas la copie d'un objet, c'est l'idée qui mène à la perception de l'objet. James pose, d'autre part, une définition de la vérité assez

différente : une proposition est vraie si l’adhésion qu’on lui donne produit des conséquences satisfaisantes, en songeant d’ailleurs à la satisfaction de tous les besoins, simples ou complexes, de l’individu humain. La première définition se réfère à la perception directe d’un objet, comme dernière phase de l’opération appelée vérité : la seconde est indépendante, en principe, de tout rapport à la perception, elle se réfère plutôt à l’idée d’une épreuve, d’un plan d’action qui réussit ; l’erreur, c’est l’échec. Sous ce second aspect, la « vérité » est très proche de la croyance vitale, telle que l’entendait Newman ; mais c’est de son propre père, Henry James, un théologien de la race p.1040 d’Emerson, que W. James a pu apprendre que le vrai n’est vrai qu’autant qu’il est au service du bien, « qu’une vérité vitale ne peut jamais être purement et simplement transférée d’un esprit à un autre esprit, car la vie seule est juge du prix des vérités » [260].

Ces deux notions de la vérité sont bien « pragmatiques », en ce sens qu’elles définissent l’une et l’autre la vérité comme un processus d’action ; mais l’une donne à la vérité une valeur objective, puisque la perception immédiate, vers laquelle on tendait, est juge en dernier ressort de tout le processus ; l’autre lui donne une valeur vitale, comme à une croyance inspiratrice d’actions. Ces deux notions sont irréductibles l’une à l’autre ; de plus, la première ne semble pas tout à fait d’accord avec les intentions de James, puisqu’elle suppose au moins une vérité indépendante de tout processus actif, c’est celle de la perception immédiate. Des deux, quelle est celle qui est proprement, profondément pragmatiste ? Il est difficile de le dire ; il y a en James deux hommes, le disciple d’Agassiz, le zoologiste de l’Université d’Harvard, qui lui enseignait : « Adressez-vous à la nature, prenez les faits dans vos propres mains, regardez et voyez par vous-même », celui pour qui les notions ne comptent pas si elles ne se traduisent en faits concrets, et le fils

d’Henry James, le mystique swedenborgien, élevé au milieu de ces transcendantalistes qui voyaient la vérité moins dans une vision théorique que dans la participation à la vie divine qui anime les choses [261]. L’élève d’Agassiz n’aurait pas cherché à scruter les énigmes de l’univers, mystérieux et profond, que recherche le théologien qu’il y a en James ; empiriste comme Mill, il est à la recherche du grand tout comme un hégélien ; la sécheresse de l’empirisme anglais répugne à sa nature profondément religieuse ; mais l’absolutisme hégélien qui absorbe les individus dans le Tout, révolte son respect pour l’expérience, qui fut d’ailleurs p.1041 peut-être autant et plus que celui d’un savant, celui d’un artiste qui se complaît dans l’individuel, le concret, l’irréductible.

Vérification empirique du détail, froide et objective, capable de diriger l’action extérieure ; croyance vitale, émotionnelle, source intime de l’action, tels sont les deux pôles du pragmatisme de James. Sa philosophie est parente de la prédication d’Emerson, des visions de Carlyle et du poète Walt Whitman, et son seul tort est peut-être de se donner pour une philosophie. Elle en est une pourtant, si l’on applique le second critère pragmatique de la vérité. Qu’est-ce qu’un univers vrai ? C’est celui qui répond à nos tendances, dans lequel nous pouvons agir, affirmer notre tempérament : mais il y a plus : si cet univers se trouve être un univers modifiable, non donné *ne varietur*, et tel que notre croyance active soit une force modificatrice, il s’ensuit que notre croyance le transforme, et le réalise précisément tel qu’il est cru. Une réalité qui se transforme par notre action, voilà celle dans laquelle nous pouvons vivre ; il faut nier par conséquent le déterminisme scientiste qui voit dans le monde une mécanique dont nous sommes un rouage, non moins que l’absolutisme idéaliste qui nie jusqu’au temps et jusqu’au changement. Le temps est la condition d’une action sérieuse : « J’accepte le temps absolument. Lui seul

est sans fêlure ; lui seul achève et complète tout » [262], avait dit Walt Whitman. Croire que l'univers puisse être modifié par notre attitude, c'est penser qu'il contient des forces et des initiatives qui ne sont pas indifférentes à notre action. Mais nous sont-elles hostiles ou favorables ? Ici se sépare la vision de l'univers de l' « âme dure » et celle de l' « âme tendre » : l' « âme dure », c'est Whitman réclamant des ennemis et des occasions de lutte : « Oh ! quelque chose de pernicieux et de redoutable ! Quelque chose qui soit très loin d'une vie oisive et dévote ! Oh ! lutter contre de grands obstacles, rencontrer des ennemis indomptés ! » [263]. C'est p.1042 peut-être ici, comme on l'a remarqué, le pessimisme calviniste qui ne connaît dans l'univers que le mal dont il est infecté et la volonté arbitraire d'un Dieu incompréhensible ; mais c'est ce pessimisme saisi par une volonté robuste et que rien n'abat. Plus qu'hostiles peut-être « les choses sont étranges... L'univers est sauvage, un gibier qui a l'odeur de l'aile du faucon. Le même ne revient que pour apporter du différent » [264], ainsi parle Blood qui a eu tant d'influence sur James. Pour l'« âme tendre », au contraire, ces forces nous sont favorables et secourables dans la lutte ; elle se sent soutenue non seulement par la camaraderie de ses semblables, mais par un Dieu providentiel, ou, comme dans le polythéisme, par une multitude d'auxiliaires. La vision personnelle de James oscille, sans se fixer, entre celle de l'âme dure et de l'âme tendre : un Dieu, oui ! mais un Dieu fini que nous aidons peut-être dans son œuvre autant qu'il nous aide ; avant tout, un risque à courir, risque très réel et dont nul ne saurait prévoir le dénouement ; l'histoire de l'univers ne se réalise pas selon un plan fait d'avance ; elle est pleine de hasards, de tournants, de circuits, de retours. James croit au tychisme ou fortuitisme, selon l'expression de Peirce, c'est-à-dire autant qu'à la chance, à la possibilité d'un choix volontaire qui peut contribuer à la destinée finale de

l’Univers ; le succès n’est qu’un espoir, et le « méliorisme » de James définit non pas une tendance spontanée de l’univers, mais une loi que l’homme se donne à lui-même ; le salut du monde n’est pas un terme défini d’avance, mais il est ce que chacun veut qu’il soit.

Voilà, semble-t-il, la vision du monde qui résulte du second des critères pragmatiques, qui paraît d’ailleurs moins fait pour juger la vérité que pour l’engendrer. Le premier, au contraire, qui consiste dans le monnayage d’une notion en faits, paraît plutôt destiné au contrôle : qu’on l’applique, et l’on a l’empirisme radical de James, son pluralisme, son expérience religieuse p.1043 qui sont comme autant d’épreuves par les faits de l’image du monde dont il vit. L’empirisme « radical », qu’est-ce à dire ? Selon la tradition plus que centenaire de l’empirisme anglais, le tissu de l’expérience est fait d’une sorte de poussière d’états de conscience (feelings) entre lesquels n’est donnée aucune relation : ces relations (causalité, substance, etc...) se construisent peu à peu dans l’esprit par le jeu des associations. Or James est contraire à l’associationnisme : comme psychologue, il lui oppose l’unité et la continuité du courant de conscience ; les relations n’ont pas du tout, comme l’acceptaient à la fois les empiristes et les aprioristes, une existence supérieure à l’expérience immédiate ; simultanéité, ressemblance, activité, tout cela est expérience et au même titre ; Maine de Biran, par exemple, a cru à tort que l’effort était une expérience d’un genre spécial et irréductible, alors qu’il n’est que la sensation afférente de la contraction musculaire ; il ne faut aussi voir dans les émotions que l’expérience commune, celle de changements dans l’état organique. Les relations ne sont donc pas comme des principes venus d’en haut pour unifier le monde ; elles n’ont pas non plus, comme l’a cru Bradley, leur fondement dans les termes qu’elles unissent, puisque l’expérience les montre extérieures à leurs termes,

qui sont tantôt joints, tantôt disjoints sans qu'ils soient affectés en eux-mêmes. L'empirisme radical, celui qui voit dans les relations des faits d'expérience au même titre que les autres, aboutit donc au pluralisme qui voit dans l'univers un chaos formé de blocs séparés qui se font et se défont, toujours prêts à entrer dans d'autres combinaisons, comme des atomes ou des molécules. On voit à quel point ce monde pluraliste de l'expérience, ce « multivers », répond aux demandes de l'action, à la possibilité du changement, à la libre initiative pleine de risques, dont la réalité du temps donne la conviction.

L'empirisme radical [265] accepte l'expérience religieuse telle p.1044 qu'elle est ; cette expérience n'est touchée ni par l'interprétation matérialiste qui en fait un état psychopathique, ni par la théologie et les institutions qui se sont fondées sur elle ; l'expérience religieuse, prise dans sa diversité concrète, chez les saints, les mystiques, les ascètes, se montre apportant joie et sécurité, productrice de toutes les initiatives morales, contrebalançant la science qui dépersonnalise l'homme par une sorte d'animisme qui voit partout des moi. James est partisan du surnaturalisme, même « grossier », du spiritisme, qui nous fait communiquer avec des consciences d'esprits invisibles, et ne vient pas moins à notre aide que le mysticisme, en supprimant les limites qui séparent d'habitude les consciences, et en immergeant notre conscience finie dans un tout plus grand qu'elle. Les « franges » qui désignent dans la psychologie de James cette zone obscure qui entoure, dans la conscience, les phénomènes pleinement clairs, assurent cette continuité possible entre les consciences. Ici encore les faits répondent à notre demande.

La définition de la vérité de James n'aurait guère de sens, on le voit, détachée de toute sa vision de l'univers, qu'elle amène et qui l'amène ; on ne voit trop comment elle

pourrait s’appliquer, en un sens précis, aux vérités scientifiques, impersonnelles, qui éliminent, avec passion, toutes les passions. Sa philosophie est un retour voulu, sincère, à un état dans lequel la nature elle-même nous apparaît gonflée de toutes nos émotions ; elle est une prédication qui prétend s’appuyer sur la nature de la réalité, mais qui en fait se donne, de l’univers, une image conforme à ses besoins [266].

Ce qui paraît avoir engagé M. F. C. S. Schiller, professeur à l’Université d’Oxford, dans une doctrine voisine de celle de James, qu’il appelle l’humanisme, ce sont les dangers de p.1045 l’absolutisme idéaliste, dès qu’on veut le transporter dans la pratique : la croyance au caractère illusoire de l’action, du changement, de l’évolution conduit au quiétisme. L’absolutisme repose sur une erreur, sur la prétendue nécessité de ne concevoir une réalité que comme partie d’un tout, sous prétexte que toute vérité est cohérente en elle-même et cohérente avec les autres. Le pragmatisme, qui désigne proprement la méthode humaine pour atteindre la vérité, voit au contraire en elle une chose concrète et individuelle ; ce sont les généralités qui sont cohérentes, et l’on perd cette cohérence à mesure que l’on précise davantage le détail, au contact de l’expérience. Il y a d’ailleurs, dans notre expérience, plusieurs mondes, sans cohérence l’un avec l’autre : l’expérience immédiate et quotidienne ne reconnaît pas son monde dans celui que lui présente le savant ; et le physicien ignore le concept du monde du biologiste. De tous ces mondes, en est-il un qui soit le vrai, comme le monde idéal de Platon ? Nullement (et ici le pragmatisme penche vers l’idéalisme), chacun de ces mondes est une construction relative à nos intérêts humains ; Protagoras a dit plus vrai que Platon : la connaissance ne suppose aucun dualisme, aucune référence à une réalité déterminée. Il semble parfois que M. Schiller est très près du solipsisme. Mais sa doctrine est plutôt une

sorte de métaphysique de l'évolution, en prenant l'évolution en un sens très différent de Spencer, comme un processus réel et irréversible d'un monde sans cesse incomplet, et qui se complète par des initiatives individuelles et imprévisibles : cet évolutionnisme (et c'est ce qui explique parfois la tendance au solipsisme) est monadologique et il fait appel à l'interaction d'esprits agissants et libres ; mais c'est une monadologie sans continuisme ; de nouvelles interactions peuvent se produire avec des mondes inconnus. Schiller admet d'ailleurs une sorte de salut final, une harmonie totale et un Dieu personnel et unique [267].

p.1046 En même temps que M. Schiller, sept autres membres de l'Université d'Oxford faisaient paraître en 1902 le *Personal Idealism*, qui contenait un programme commun dont les deux articles principaux étaient : toute idée doit être éprouvée au contact du réel ; toute action est l'action d'une personne.

Le pragmatisme s'oppose, en apparence, à l'absolutisme, en admettant la discontinuité comme marque du réel et l'incohérence comme condition de la liberté et de l'individualité. Mais il y a peut-être une autre unité, toute différente de la totalité absolue et qu'il incombe au pragmatisme de rechercher : tel paraît être le sens de la pensée de M. J. Dewey, professeur à l'Université Columbia [268]. Selon lui, la philosophie s'épuise vainement à retrouver une unité entre les fragments d'un univers qu'elle a elle-même scindé en morceaux ; que ce soit l'univers de la science physique, tout mécanique et privé de moralité, ou l'univers qualitatif de la perception commune, on s'efforce de retrouver l'unité ; l'idéalisme voit dans la physique une construction mentale, et il résorbe le matériel dans le spirituel ; mais « dans ce spirituel », il reste la dualité du sensible et du rationnel, de la conscience finie et de la conscience totale, et l'on ne peut faire voir comment et

pourquoi la Pensée absolue s’est scindée. Le matérialisme, inversement, absorbe la conscience dans la nature, mais n’explique pas pourquoi, avec cet étrange épiphénomène qu’est la conscience, apparaît un monde de valeurs, distinct du monde des existences.

Ces faux problèmes, selon M. Dewey, viennent de ce que l’on voit dans la connaissance une contemplation : à quoi il oppose son « instrumentalisme » ou « fonctionnalisme », qui revient à la conception la plus vulgaire de la connaissance : la connaissance est une activité dirigée ; elle est une partie fonctionnelle de l’expérience ; la pensée n’a pas sa fin en elle-même ; elle est une phase de la vie, un événement qui se produit chez l’être vivant dans p.1047 certaines conditions définies ; elle a lieu (Spencer l’avait déjà remarqué) en cas de conflit entre les impulsions actives et consiste en un effort pour reconstruire notre activité interrompue par une adaptation à la situation nouvelle ; l’idée est une hypothèse d’action ; elle ne se refère qu’à l’avenir, et « celle qui nous guide véritablement est vraie ». La rationalité de la nature, affirmée par le physicien, n’est pas un postulat théorique, mais une croyance qui laisse à l’activité intelligente la possibilité d’une intervention rationnelle qui la change ; elle veut dire que l’activité intelligente de l’homme n’est pas quelque chose qui s’introduit en lui du dehors ; « c’est la nature réalisant ses propres potentialités en vue d’une production plus pleine et plus riche d’événements ». De la même manière, notre activité morale n’est pas dirigée par une idée toute faite et préalable du bien moral ; elle a au moins trois principes d’origine distincte, le bien conçu comme fin, la règle du devoir et l’appréciation d’autrui ; d’où les problèmes moraux qui viennent de la nécessité de concilier ces trois principes [269].

On reconnaît facilement dans cette pensée quelque chose de l’hégélien qu’a d’abord été M. Dewey ; il prétend réaliser, mais d’une façon plus parfaite que Hegel, l’unité spirituelle ; le malaise de la pensée contemporaine vient pour lui, comme pour Hegel, de l’opposition de l’idéal et du réel, de l’esprit et de la nature, qui s’exprime par exemple par les compétences irréductibles de l’historien et du mathématicien, du moraliste et de l’ingénieur. La pédagogie ordinaire entretient cette opposition en formant des hommes d’action chez qui la pensée est sacrifiée, où en cultivant la pensée abstraite. M. Dewey est très loin de ramener ni même de subordonner la pensée à l’action ; il montre au contraire que la pensée est une phase indispensable de l’action lorsqu’elle est complexe et en progrès, et, par là, son pragmatisme réhabilite la pensée, loin de la sacrifier. Mais sa conception p.1048 de la pensée l’amène à inverser les degrés d’intelligibilité ; ce qu’il y a de plus intelligible, ce ne sont pas les objets des mathématiques et de la physique, mais ceux de l’histoire et des sciences de l’humanité, qu’il est possible de comprendre et de réaliser intellectuellement mieux que les autres ; car l’histoire, c’est précisément l’esprit en travail dans la nature et dans la société [270].

III. — GEORGES SOREL

@

Georges Sorel (1847-1922), s’inspirant de M. Bergson, identifie l’*homo sapiens à* l’*homo faber* ; le savant qui construit des hypothèses fabrique idéalement un mécanisme qui doit fonctionner comme les mécanismes réels ; la science est dirigée non pas vers la connaissance spéculative, comme le veulent les littérateurs, mais vers la création d’un atelier idéal doué de mécanismes fonctionnant

avec rigueur [271]. Une hypothèse a donc toute sa valeur comme moyen d’action sur les choses : il n’y a pas à exiger d’elle une valeur de représentation effective du réel. Le positivisme excluait les hypothèses en physique, et, du même coup, il admettait dans l’histoire une loi nécessaire déterminant la suite des événements. Du même coup, G. Sorel pense qu’il faut rétablir les hypothèses dans leur droit, et laisser place, dans la détermination de l’avenir social, à l’obscur, à l’inconscient et à l’imprévisible. De même que les hypothèses dirigent notre action sur la nature, des croyances doivent déterminer notre action sur cet obscur avenir social : l’agitateur socialiste se sert de la grève générale, comme le physicien de son hypothèse ; il sait que cette grève est un mythe, comme le physicien sait que l’avenir considérera ses hypothèses comme vieillies : mais c’est un mythe créateur d’action. Entre la révolution p.1049
sociale, qui doit détruire l’État pour le remplacer par des organisations syndicales et la philosophie antiintellectualiste, Sorel voit un rapport étroit ; il lui semble que cette philosophie est celle du travailleur, faisant consister l’intelligence non dans une idéologie destinée à masquer des appétits (telle que la philosophie bourgeoise du progrès à la fin du XVIIIe siècle), mais dans un programme d’action sur la nature (Cf. *Réflexions sur la violence*, 1900).

CHAPITRE X

L'IDÉALISME

@

p.1050 L'idéalisme inspiré de Hegel, qui renaît alors, celui de Bradley et Bosanquet en pays anglo-saxon, celui de M. B. Croce en Italie, auxquels il faut ajouter celui de Hamelin réagit, d'une manière tout autre que les doctrines de l'action, aux philosophies négatives de la seconde moitié du XIXe siècle.

I. — L'IDEALISME ANGLO-SAXON : BRADLEY, BOSANQUET, ROYCE

Chez Green, l'unité synthétique de l'aperception de Kant devenait un principe métaphysique, et la loi de la connaissance, une loi de l'être. La doctrine de Bradley (1846-1924), professeur à l'Université d'Oxford, qu'il se refuse lui-même à appeler un idéalisme, est plus complexe [272]. Deux thèmes la dominent : d'une part l'insuffisance de toutes les relations, catégories ou concepts, tels que substance, cause, etc., pour définir la réalité absolue ; d'autre part, l'Absolu est atteint par le contact direct avec les choses dans la sensation, expérience indivisible et variée, une et d'une richesse concrète infinie, bien qu'on ne puisse pas la dire diverse comme si elle était composée de morceaux. Mais ces deux thèmes se définissent et s'entre-croisent d'une manière parfois compliquée.

p.1051 Le premier se démontre par le caractère illusoire d’une notion qui, depuis le criticisme de Hume et Kant, paraissait presque universellement acceptée, c’est celle de relation externe : la relation spatiale et temporelle, comme la relation de causalité ou toute autre, existe en soi comme une sorte de moule, extérieur aux termes qu’elle met en rapport. Pour Bradley, il n’existe que des relations internes, c’est-à-dire que, revenant au point de vue de Leibniz, il pense que tous les rapports entre deux termes ont leur raison et leur fondement d’existence dans les termes eux-mêmes ; et si on lui objecte la notion d’un espace géométrique, simple juxtaposition indifférente aux termes, il réplique que l’espace ainsi compris est une pure abstraction qui n’atteint pas le tissu de rapports internes dont est faite la réalité.

La négation des relations externes laisse-t-elle quelque place à l’idée même de relation ? On pourrait d’abord en douter quand on voit ce premier thème se transformer dans le second : pas de relations, disait Hume, donc la réalité se résout en une poussière d’états isolés ; pas de relations externes, dit Bradley, donc la réalité est un tout cohérent, un, individuel, qui coïncide avec le donné, avec l’expérience sentie et sentante, une expérience qui n’est pas une « relation » d’un sujet à un objet, mais une certaine présence de l’objet qui est un fait indescriptible et inexplicable.

Que l’immédiateté de ce donné, de cette expérience, soit le motif du rejet des relations externes, c’est ce qui paraît d’abord clair : c’est pourtant ce qui le devient beaucoup moins, lorsque l’on voit cette expérience immédiate, d’une part placée au bout d’une dialectique qui tend vers elle comme la dialectique hégélienne tendait vers l’esprit, et d’autre part, servant en un certain sens de point de départ à une nouvelle dialectique. Voyons d’abord le premier point :

la détermination conceptuelle ou catégorie qui, à un égard, est une détermination fausse du réel, est, à un autre égard, une détermination incomplète : p.1052 tout jugement, selon Bradley, est la détermination de la réalité par un concept, du *that* par un *what* ; or cette détermination se montre toujours inadéquate à la réalité, et elle exige d'être complétée ; un jugement ne peut être vrai que s'il embrasse toutes les conditions dont sa vérité dépend ; or, de proche en proche, on verra que ses conditions sont l'expérience intégrale : en elle seule disparaît l'altérité que la pensée trouve toujours devant elle sans l'absorber ; en elle les déterminations fausses auront leur vérité par une sorte de transmutation ; entre l'apparence et la réalité, il y a donc la différence du fragmentaire au total, à condition de ne pas concevoir le total comme une collection de fragments, mais cette fragmentation comme issue d'une raison discursive qui reste à la surface.

Mais cette théorie du jugement est visiblement imbue de « pensée hégélienne ; elle oriente la pensée vers un Geist, une réalité concrète et universelle : et par là ne vient-elle pas se heurter à la thèse qui définit la réalité par l'expérience concrète individuelle ? Car une pareille expérience est finie, elle ne peut apparaître comme réelle. La preuve en est le changement où nous la voyons prendre successivement divers caractères ; le changement de fait est, d'après Bradley, le symptôme de l'incomplet, au même titre que la dialectique des concepts. Cette réalité totale n'est-elle pas au-dessus des « centres finis » que constitue chaque expérience individuelle ? Mais, s'il en est ainsi, qu'est la doctrine bradleyenne ? Une philosophie de l'expérience qui définit le réel comme un donné authentique, ou une dialectique hégélienne qui le place au-dessus de tout donné ?

C’est le Bradley hégélien qui sent le besoin d’une sorte de théodicée, et des plus traditionnelles, d’une justification du mal, de l’erreur, du particulier, en les considérant comme des parties d’un tout qu’ils enrichissent, à condition de ne pas les en isoler et de ne pas les considérer abstraitement ; c’est lui qui fait de l’Absolu une réalité totale plus qu’individuelle et plus que morale, Mais sans doute, est-ce le Bradley de l’expérience p.1053 qui voit dans le moi et le système de moi « ce que nous possédons de plus élevé » [273] et qui incline vers l’idée de temps particuliers à chaque individu qui ne sont pas reliés en un temps unique, ou même vers l’idée d’une multiplicité d’espaces ? Ou plutôt faut-il dire que, selon la tradition d’un certain idéalisme, celui de Plotin, de Spinoza, de Hegel, il n’admet l’absolu que riche de toutes les déterminations individuelles, qu’il transmue en modes éternels ? Un hégélien anglais de la même génération, Laurie (*Synthetica,*1906), voit la réalité divine dans l’acte de se révéler soi-même dans les moi finis, la nature étant le médium de cette révélation.

Le mérite de B. Bosanquet (1848-1923), professeur à Saint-Andrews (*Logic,* 1888 ; *Value and Destiny of the Individual,* 1913 ; *What Religion is,* 1920), est surtout de faire ressortir tout ce que l’expérience peut apporter de vérifications à un idéalisme tel que celui de Bradley : expérience de la vie commune dans la société et la politique, expérience de l’unité et de la permanence du milieu physique, expérience d’un « autre monde » comme le monde de l’art dont les valeurs complètent le nôtre : l’élément commun à toutes ces grandes expériences, surtout esthétiques et religieuses, c’est de satisfaire l’esprit, de le faire échapper à la contradiction non par une construction idéale, mais par une réalité expérimentée où tout est cohérent. Il n’y a pas, pour Bosanquet, de pensée pure, de logique pure, d’universel qui ne soit qu’un prédicat général : la logique est la connaissance de la structure des choses ;

elle les rend pensables, et l’universel est « l’unité plastique d’un système incluant le détail ».

L’origine de l’absolutisme est dans une réaction contre l’individualisme ; cette réaction va, chez Bradley, jusqu’à dénier à l’individu, avec sa vie temporelle et son effort quotidien, toute réalité véritable, comme Plotin qui ne voyait la réalité vraie de l’individu que dans une intelligence éternelle p.1054 que l’effort pratique essayait vainement d’imiter. L’absolutisme est-il donc incompatible avec toute vue de l’univers qui prend au sérieux les souffrances, les luttes et les actions de l’individu ? Les exigences de la pensée spéculative condamnent-elles les certitudes de la vie pratique ? C’est leur union que tente en Amérique l’idéalisme de Josiah Royce (1855-1916) (*The Spirit of modern philosophy,* 1896 ; *The World and the Individual,* 1900-1902). Le thème foncier de Royce est une idée très caractéristique de la mentalité religieuse américaine : Le monde dans lequel « l’homme libre se tient droit et avance est le monde de Dieu, tout en étant le sien ». Une idée n’a de valeur pratique que si elle est tout à fait individualisée et n’est semblable à aucune autre : la généralité est signe d’un défaut. Le Moi absolu aurait cette généralité déficiente, s’il ne s’exprimait par une grande variété d’individus qui se font chacun librement leur destinée. Royce reste moniste, parce que toute pensée implique le monisme : penser un objet, pour la plupart, c’est avoir une image de lui ; l’objet resterait donc extérieur à la pensée ; mais la pensée n’est pas dans l’image, elle est dans le jugement qui signifie l’objet, ou bien qui en doute ; ce jugement n’a de valeur que si nous supposons une pensée plus parfaite que la nôtre, et qui possède l’objet, pour laquelle il n’y ait plus de question ou de doute ; il n’y a de vérité que si un seul moi inclut toute pensée et tout objet. La vie de ce moi absolu est la connaissance des individus divers dans lesquels il se réalise ; cet absolu est donc toujours incomplet.

Royce a-t-il réussi dans sa tentative ? Elle est peut-être moins loin qu'il ne paraît de la pensée de ses prédécesseurs et de Hegel, leur instigateur à tous : tous ont voulu concevoir un univers riche, que la pensée, loin de dessécher et d'abstraire, justifiait dans sa réalité concrète. On trouve chez un idéaliste comme lord Haldane (connu d'ailleurs comme homme d'État anglais) (*The Pathway to reality,* 1903) cette idée foncière que la connaissance n'est pas la relation d'une substance à une autre, mais p.1055 bien la réalité fondamentale, à condition d'entendre par connaissance « non la généralité logique, mais tout ce qui donne à ce que nous sentons une signification pour nous ». M. Muirhead, professeur à Birmingham (*Contemporary british philosophy,* 1924, p. 316), qui accepte le principe de la philosophie de Bradley, pense qu'elle prête à l'attaque en niant la réalité séparée du fini, et voit le progrès de la philosophie dans une recherche de la démonstration de la valeur positive du fini. M. J. B. Baillie (*The idealistic construction of experience,* 1906) a une préoccupation très analogue lorsqu'il admet plusieurs sortes d'expériences irréductibles les unes aux autres ; certaines paraissent presque achevées, comme l'expérience sensible ; d'autres comme l'expérience scientifique sont en croissance, en même temps que l'individu croît par elle ; l'individu leur donne une valeur très différente, selon que, par elles, il se perfectionne plus ou moins ; l'effort vers l'unité a donc pour condition une grande variété.

Ce sens du concret individuel finit par s'opposer à la théorie de l'universel concret. M. Joachim (*The nature of Truth,* 1906) avoue l'impossibilité de comprendre comment l'Absolu, total et cohérent, exige, pour se maintenir, des connaissances finies telles que la nôtre, systématisation logique incomplète, détermination précaire du *that* par un *what,* qui est un « adjectif voyageur ». M. Mc Taggart (*The Nature of Existence,* 1921-1928) arrive même à donner de

l'hégélianisme une interprétation individualiste : les seules substances sont pour lui des moi, des parties de moi ou des groupes de moi ; Dieu est lui-même, comme chez Mill et James, un être fini, à puissance limitée. De l'idéalisme, semble persister chez M. Mc Taggart, la méthode plus que la doctrine ; à partir de deux prémisses empiriques : quelque chose existe, et ce quelque chose est différencié, il pense pouvoir déduire toutes les catégories du réel. M. Howison, qui voit dans l'Absolu une communauté de moi plutôt qu'un moi singulier (*The Limits of Evolution,* 1901), aboutit franchement au pluralisme, bien qu'il reste idéaliste et kantien : toute existence p.1056 réduite à celle des esprits, la nature n'existant que comme leur représentation commune et n'étant objective que parce qu'elle est commune à la société des esprits, cette société mue par un idéal rationnel sous la conduite d'un Dieu qui agit non comme cause efficiente mais comme cause finale, autant d'idées qui éloignent résolument l'idéalisme de l'absolutisme. L'idée de cette société des esprits se retrouve chez M. Ladd (*Theory of Reality,* 1899)*,* et M. Galloway voit aussi dans le monde une série de monades hiérarchisés (*Philosophy of Religion,* 1914)*.* Un trait analogue se retrouve en Amérique chez M. Hocking (*The Meaning of God in human experience,* 1912 ; *Human Nature and its Remaking,* 1918) qui fonde son « réalisme social » sur la nécessité, pour donner une validité à la connaissance, d'une relation de mon esprit avec un autre esprit, indépendant de la nature, connaissant toutes choses, et par qui, seul, je puis être en relation avec des esprits analogues à moi. L'indépendance des individus, le dualisme dans la connaissance, la réalité du processus temporel, Dieu lui-même évoluant dans le temps, voilà tout ce qui amena en Angleterre M. A. Seth Pringle-Pattison (*Hegelianism and Personality,* 1887 ; *The Idea of God,* 1917) à critiquer l'hégélianisme, sans pourtant abandonner l'idée

bradleyenne d'une expérience qui embrasse toute chose et résout ainsi les contradictions de la nôtre.

Ainsi, en Angleterre et en Amérique, depuis 1900 surtout, l'on assiste à une sorte de dissolution interne de cet absolutisme idéaliste qui, dans sa protestation contre l'individualisme, avait dépassé la mesure. Mais il faut ajouter que cette destruction s'est opérée sous la pression d'autres doctrines qui ont leur centre moins dans le problème de la réalité que dans le problème de certaines valeurs humaines que le rôle de la philosophie serait de justifier.

Telles sont déjà ces doctrines de la croyance qui s'opposent à la fois à un naturalisme et à un absolutisme qui, à leurs yeux, sont équivalents parce qu'ils anéantissent les valeurs de l'être p.1057 fini. La poésie de Tennyson (1809-1892) a fait sans doute beaucoup pour répandre un état d'esprit défavorable à ces doctrines scientistes qui remplaçaient le Dieu de la religion par des lois impersonnelles. M. J. Balfour (*The fundations of Belief,* 1895), un homme d'État connu, a montré comment la philosophie naturaliste était incapable d'expliquer non seulement la valeur que l'homme attribue à l'art, à la morale et à la religion, mais celle même de la vérité ; car si notre croyance à la vérité a les causes (sélection naturelle, association, etc ...) que lui donne le naturalisme, ces causes suppriment la valeur objective qui est liée au mot vérité. Et M. Sorley (*On the Ethics of Naturalism,* 1885 ; *Moral Values and the Idea of God,* 1918) veut que la nature, loin d'être un absolu, fasse partie du même univers rationnel que nos valeurs, et même qu'elle ne soit qu'un instrument pour la découverte des valeurs qui perfectionnent le moi.

Le naturalisme faisait naître la conscience et l'esprit de la nature ; une de ses plus ordinaires réfutations, à commencer par les Stoïciens et Plotin, a été, en partant de l'autre

extrême de l'esprit, de voir, dans les forces naturelles, des esprits ou des âmes : très différente de l'idéalisme critique, cette doctrine a souvent été soutenue, dans la période actuelle, en Angleterre et en Amérique. Hinton (*The Life in Nature,* 1862) prétendait, comme Plotin, que la conviction de l'inertie de la matière venait seulement d'un défaut de notre perception ; il suffit de rétablir, à la place de l'intellect, les organes de la connaissance spirituelle pour saisir la vie partout ; la vision d'une matière inerte vient du péché ; où il y a manque d'amour, il y a matière. Le principe de continuité est pour Read (*The Metaphysics of Nature,* 1905 ; *The Origin of Man,* 1912) le véritable argument du panpsychisme : la conscience ne pourrait jamais naître, si elle n'était originairement en tout être. M. J. Ward dont le célèbre article *Psychology,* dans l'Encycloypædia Britannica a tant fait pour substituer la psychologie volontariste à l'associationnisme, s'appuie sur le mouvement de p.1058 critique des sciences et surtout sur Stanley Jevons, pour combattre le naturalisme, en montrant le caractère purement hypothétique, méthodologique des concepts du mécanisme (*Naturalism and Agnosticism,* 1899 ; *The Realm of Ends,* 1911) : la question des rapports de l'âme et du corps est insoluble, si l'on n'accepte le panpsychisme ; les monades du corps sont subordonnées à la monade centrale et utilisées par elle, à peu près comme le citoyen utilise les services de l'État. Cette monadologie aboutit à un théisme ; on ne trouve qu'en Dieu un fondement pour assurer la correspondance des monades et le triomphe final du Bien.

II. — L'IDÉALISME ITALIEN

@

Le développement de l’influence hégélienne en Italie date déjà du milieu du siècle, où elle est liée au mouvement politique vers la libération et l’unité de l’Italie : la notion de l’État comme totalité et but final, auquel les individus doivent se soumettre, apparaît alors comme la notion centrale du système : les traductions et commentaires de Hegel pullulent ; Spaventa (1817-1883), de Naples, fut un de ceux qui contribuèrent le plus à répandre ses idées. De nos jours, l’esprit hégélien s’affirme avec M. B. Croce et M. Gentile.

« Philosophie partielle est un concept contradictoire, la pensée pense tout ou rien, et si elle avait une limite elle l’aurait comme une limite pensée et par conséquent dépassée » (*Philosophie de la pratique,* 1909, tr. fr. 1911, p. 274), telle est la formule hégélienne par laquelle M. Benedetto Croce affirme l’idéalisme absolu contre le criticisme de Kant. Traducteur de l’*Encyclopédie* en italien, M. Croce voyait la « partie scabreuse » de la doctrine de Hegel dans la philosophie de la nature et de l’histoire, ces fausses sciences ; mais il en garde la « découverte de Hegel », son « œuf de Colomb », qui est la synthèse des contraires : « Les contraires ne sont pas une illusion, et l’unité n’est pas une p.1059 illusion. Les contraires s’opposent entre eux, mais ils ne s’opposent pas à l’unité, puisque l’unité vraie et concrète n’est rien que l’unité ou synthèse des contraires » [274]. La philosophie de Croce est donc immédiatement une philosophie de l’Esprit. Son développement a lieu en quatre moments ou degrés, correspondant aux quatre parties de sa *Filosofia dello Spirito :* l’esprit est d’abord intuition ou représentation de l’individuel, qui est objet de l’Esthétique (*Estetica,* 1902, tr. fr. 1904) ; puis il est conscience de l’universel et de son unité avec l’individuel (*Logica come scienza del concetto puro,* 1909). Ces deux degrés constituent la sphère théorique, à laquelle s’oppose la sphère pratique ou celle du

vouloir : le vouloir est d'abord vouloir du particulier, activité économique qui veut et réalise ce qui se rapporte seulement aux conditions de fait dans lesquelles l'homme se trouve ; il est ensuite vouloir de l'universel, c'est l'activité éthique qui veut et réalise ce qui se rapporte, en même temps qu'à ces conditions, à quelque chose qui les dépasse (*Filosofia della Practica*).

Par la fondation, en 1903, de sa revue *La Critica,* M. Croce a beaucoup fait pour répandre, dans l'Italie contemporaine, le réalisme politique hégélien : dans le chapitre III de la IIIe partie de sa *Philosophie de la Pratique*, il montre comment les lois ne sont que des généralités abstraites, incapables de prévoir le concret, et doivent être considérées comme un simple auxiliaire des volitions réelles, à la manière de théories scientifiques, qui, prises en elles-mêmes et en dehors de leur fonction interprétative du concret, ne sont que des pseudo-concepts. Selon un esprit analogue, il condamne dans un récent mémoire (*Revue de Métaphysique,* 1931, p. 7) l'antihistoricisme, ce rationalisme abstrait « qui préconise la construction de la vie humaine en la coupant de la vie même, qui est l'histoire... et matérialise les valeurs spirituelles et les rend inertes en les faisant transcendantes ». Cette tendance au concret (au sens hégélien du mot, p.1060 comme universel) anime les nombreux travaux de M. Croce sur l'esthétique, la critique littéraire et l'historiographie.

A côté de M. Croce, M. G. Gentile, rattachant sa pensée à la tradition italienne, voit l'Absolu dans un acte créateur de l'esprit qui est immanent à toute réalité (Teoria dello spirito come atto puro, 1916, trad. fr., *L'Acte pur* ; 1925) ; historien de la philosophie du Moyen âge et de la Renaissance, éditeur du philosophe italien G. Bruno, il pose sa doctrine propre par rapport à l'histoire, dont il la considère comme le développement. « Notre théorie, écrit-il (p. 217), affranchit

l’esprit de toute limite d’espace et de temps ainsi que de toute condition extérieure... ; elle voit dans l’histoire non le présupposé, mais la forme réelle et concrète de l’actualité spirituelle, et en établit ainsi la liberté absolue. Deux principes la résument : « le seul concept de la réalité est concept de soi... ; il n’y a d’autre matière dans l’acte spirituel que la forme elle-même, en tant qu’activité ». Il s’ensuit que la philosophie n’est pas contemplation, mais participation, par la vie morale et politique, à cette activité créatrice.

III. — HAMELIN

@

La doctrine d’Octave Hamelin (1856-1907), exposée dans les *Éléments principaux de la représentation* (1907, 2e éd., 1925), se rattache au néocriticisme de Renouvier par son point de départ ; elle est en effet la construction d’une table des catégories dont la première est la relation ; la liste des catégories : nombre, temps, espace, mouvement, qualité, altération, spécification, causalité, personnalité, est visiblement née d’une réflexion sur la liste de Renouvier ; il intervertit l’ordre du temps et de l’espace, celui du mouvement (le devenir chez Renouvier) et de la qualité ; il ajoute à la qualité la spécification, et au mouvement l’altération ; cela ne change nullement l’esprit de la table, avec son passage des relations abstraites, qui p.1061 déterminent l’objet, aux relations concrètes, qui déterminent le sujet. De plus, chaque catégorie est présentée comme la synthèse d’une thèse et d’une antithèse ; par exemple, le nombre chez Hamelin comme chez Renouvier est une synthèse de l’unité et de la pluralité ; et Hamelin a en général suivi Renouvier dans ces déterminations. Enfin les

catégories sont, comme chez Renouvier, des éléments de la représentation et non pas, comme l'Idée hégélienne, des définitions de l'absolu.

Mais Hamelin a voulu en outre résoudre un problème qui était seulement posé par Renouvier dans les termes suivants : « Construire le système des rapports généraux des phénomènes, élever un édifice dont ces rapports déterminent les lignes principales, si bien que les faits connus ou à connaître y aient tous leur place marquée ou supposée, c'est le problème de la science », (*Premier Essai*, 2e éd., p. 323). Cette construction, Renouvier, qui prend les catégories comme des données de l'expérience, ne l'avait pas accomplie, et c'est elle que tente Hamelin au moyen d'une méthode synthétique qui ne doit laisser aucune notion isolée, c'est-à-dire d'une méthode analogue à celle de Platon et de Hegel.

On connaît d'autre part le grave conflit qui existe entre le système hégélien et l'esprit renouviériste dont s'inspire Hamelin : la dialectique hégélienne aboutit à l'Esprit, à un universel concret qui, selon Hamelin, n'est autre chose que l'Un absolu des Alexandrins où sombre toute individualité ; selon le personnalisme de Renouvier, comme selon Hamelin, la catégorie suprême est la personne. Il faut donc que la méthode synthétique ne soit pas solidaire de ces conclusions, et c'est en effet ce que pense établir Hamelin : ce qui le distingue de Hegel, c'est la manière dont il conçoit le rapport de la thèse et de l'antithèse, non pas comme un rapport de termes contradictoires qui s'excluent, mais comme un rapport de termes contraires ou corrélatifs qui s'appellent et qui, ainsi, au lieu de tendre vers le néant de la théologie négative, vont vers des affirmations qui se complètent.

p.1062 A ce point de vue, la partie délicate du système d'Hamelin est dans le dernier chapitre où il montre comment la personnalité, née de la synthèse de la causalité et de la finalité, achève le mouvement dialectique : on conçoit comment des séries causales, dirigées par une fin, forment ce qu'Hamelin appelle un système agissant qui a en lui toutes les conditions de son activité et par conséquent son indépendance. Mais que ce système agissant soit précisément ce que nous appelons la personne consciente et libre (plutôt par exemple que le monde ou cosmos, ou plus simplement l'organisme vivant), c'est ce qui paraît moins démontré. Ce point admis, Hamelin nous présente de l'univers une vision parente de celle du personnalisme : mais ce n'est pas par une nouvelle démarche dialectique qu'il passe de la personne humaine à la personne divine, libre, créatrice et providentielle ; c'est par une exigence de perfection ; il n'y a plus ici de nécessité ; « on voit en effet la pensée s'actualiser et ne pouvoir s'actualiser que dans et par la volonté. Le premier instant est celui où l'esprit accomplit son premier acte ; la première cause est celle qu'il fait première ». La nécessité que nous avions vu triompher dans les régions inférieures et abstraites de la représentation n'a plus de place ici, et nous voyons en même temps que cette nécessité n'est que l'aspect le plus superficiel du réel [275].

IV. — L'IDÉALISME ALLEMAND

@

L'idéalisme d'Eucken (*Geistige Strömungen der Gegenwart,* 1904) est celui d'un réformateur ; c'est la prédication morale d'un monde spirituel qui nous est révélé dans l'action et la contemplation. Mais on peut parler en

outre, depuis 1918, d'une véritable renaissance de Hegel qui s'est marquée, en 1928, par la création d'une société hégélienne internationale, p.1063 dont le premier congrès a eu lieu en Hollande en 1930. En un ouvrage récent (*Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 1929-31), Siegfried Marck a étudié ce mouvement, particulièrement la dialectique néohégélienne de R. Kroner dans *Von Kant bis Hegel* (1921-24) et *Prolegomenen zur Kulturphisophie* (1928) [276].

V. — L'IDÉALISME DE JULES DE GAULTIER

@

De Kant à Nietzsche (1900), ce titre indique bien la nature de l'idéalisme de Jules de Gaultier : bien loin d'être, comme les autres formes de l'idéalisme, une tentative de restaurer les valeurs contre le naturalisme, il veut prouver que le problème des valeurs est étranger à la philosophie proprement dite. Sensibilité morale et sensibilité métaphysique sont deux points de départ de deux visions du monde entièrement distinctes ; partant de l'une, on se représente un monde qui a quelque influence sur notre conduite, sur notre destinée, sur notre bonheur ; il y règne une finalité qui permet la connaissance et l'action ; et c'est de cette exigence que se sont constituées presque toutes les philosophies, qui sont liées en général à l'espoir messianique d'une heureuse fin. Partant de l'autre, on a du monde une « vision spectaculaire » qui n'accorde la réalité véritable à aucun sujet, qui voit dans la pensée la seule activité répandue dans l'univers ; tous les objets et tous les sujets ne sont que moyens de représentation de cette infinie réalité. Le « bovarysme » est la doctrine qui découvre les illusions qui se cachent sous la première de ces deux

visions : « L'existence se conçoit nécessairement autre qu'elle n'est, tel est son principe » (*Le bovarysme,* 1902 ; *La fiction universelle,* 1903 ; *La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs,* 1907 ; *La sensibilité métaphysique,* nouv. éd., 1928).



CHAPITRE XI

LA CRITIQUE DES SCIENCES

@

p.1064 Vers le début de la période que nous étudions, beaucoup de penseurs, d'origine indépendante, reconnaissent que les sciences positives n'ont pas du tout le sens et la portée métaphysique que leur donnaient Spencer ou Taine. Dès 1870, Lachelier, s'appuyant sur la *Critique du Jugement* de Kant, avait montré que la recherche des lois de la nature suppose le principe de finalité tout autant que celui de causalité ; Émile Boutroux, dans sa *Contingence des lois de la nature* (1874), avait fait voir, par une analyse interne de la connaissance scientifique, le déterminisme se détendant peu à peu à mesure que l'on passe à des formes de réalité supérieures, la matière, la vie, la conscience.

C'est alors que commence le mouvement de critique des sciences, qui restera dans doute l'expression caractéristique des années qui ont précédé et suivi la fin du siècle : on recherche le sens et la valeur des concepts fondamentaux dont se servent les sciences. Ce mouvement a deux caractères distinctifs : en premier lieu, il est d'ordre technique ; les recherches sur les principes de la géométrie dérivent des recherches purement techniques des géomètres non euclidiens ; à la tête du mouvement se trouvent des mathématiciens comme Henri Poincaré et plus tard Cantor, M. Whitehead et M. Russell, des physiciens comme Duhem ; en second lieu, il est de nature toute positive, puisqu'il examine les principes des sciences non pas en eux-mêmes et dans l'absolu, ou en se référant à des principes très généraux tels que ceux de contradiction ou de

raison suffisante, mais bien dans le rôle effectif et indispensable qu'ils ont dans la connaissance p.1065 scientifique ; on juge qu'on ne peut examiner les principes que dans le contexte dont ils font partie ; l'idéal déductif d'une science parfaite disparaît non pas au profit de l'empirisme, mais d'un idéal beaucoup plus complexe.

I. — HENRI POINCARÉ, P. DUHEM, G. MILHAUD

@

Henri Poincaré (1854-1912), inventeur d'une méthode nouvelle pour résoudre les équations différentielles, auteur de travaux remarquables sur la mécanique céleste, rechercha, en philosophe, les conditions du travail scientifique qu'il pratiquait en savant. D'une manière générale, Poincaré estime qu'on ne sépare pas comme il faut dans les sciences ce qui est vérité expérimentale, ce qui est définition, ce qui est théorie ; lorsque l'on dit, par exemple : les astres suivent la loi de Newton, on confond dans cette proposition, qui a l'apparence d'une vérité de fait deux autres propositions, l'une qui est une définition, et qui par conséquent reste immuable et invérifiable : la gravitation suit la loi de Newton, et l'autre que l'on peut contrôler : la gravitation est la seule force qui agisse sur les astres. La critique de Poincaré a consisté en grande partie à faire ce départ : les propriétés dont nous douons l'espace mathématique, homogénéité, isotropie, trois dimensions, ne nous sont pas données ; les propriétés de la force mécanique (égalité de l'action et de la réaction, etc...) sont de simples définitions. Mais d'où viennent ces affirmations et ces définitions ? Ce sont de simples conventions qui,

théoriquement, sont tout à fait libres. Mais, pratiquement, nous choisissons celles qui sont les plus commodes, c'est-à-dire celles qui nous permettent d'ordonner les phénomènes avec les constructions les plus simples : Poincaré admet le principe de Mach, celui de l'économie de la pensée ou de la simplicité. Mais il est clair que la donnée expérimentale reste indépendante de cette convention ; l'explication mécanique p.1066 d'un fait est tout à fait conventionnelle, et même on peut démontrer qu'un fait a une infinité d'explications mécaniques possibles : mais le fait reste la limite où s'arrête notre liberté.

Poincaré a donc marqué la part d'initiative du savant mais son conventionalisme n'entame pas la conviction où il est que le savant atteint la réalité, dans la mesure où il reste dans le champ du relatif et des rapports. Il en est tout autrement du physicien Pierre Duhem (1861-1916), dans *La théorie physique, son objet et sa structure* (1906). Selon lui, ou bien l'on voudra faire de la théorie physique une explication réelle des lois, se vantant d'atteindre la réalité même comme dans le mécanisme cartésien ; alors on rendra la théorie solidaire d'une certaine conception métaphysique du réel, et on l'engagera dans des discussions sur l'Absolu ; ou bien on verra dans la théorie une simple représentation résumée et classée des connaissances expérimentales qui ne pénètre en rien la réalité ; M. H. Bouasse (*Théories de la mécanique*) pense aussi que l'essentiel d'une théorie physique, ce sont les équations auxquelles elle conduit, et que rien ne permet de choisir entre des théories qui amènent aux mêmes équations. Il faut ajouter (et ici P. Duhem devance, dans un article de 1894, de la *Revue des Questions scientifiques,* des idées reprises un peu plus tard par G. Milhaud et M. E. Le Roy) que l'expérience physique contient déjà en elle une interprétation théorique qui s'ajoute aux données immédiates : le physicien ne constate pas qu'un gaz occupe un certain volume, mais qu'une

colonne de mercure affleure à un certain trait : on ne peut conclure de ceci à cela que moyennant toutes sortes de notions abstraites et d'hypothèses. Dans son *Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (5 vol., 1913-17), Duhem a suivi, dans l'astronomie, l'histoire de cette double conception de la théorie physique, l'une, celle qui veut atteindre le réel, fixant la science en une routine de plus en plus éloignée des faits, l'autre se pliant au contraire sans résistance aux expériences nouvelles.

Gaston Milhaud (1858-1918), qui enseigna les mathématiques p.1067 avant de devenir philosophe et historien des sciences, montre d'une manière particulièrement nette comment la conception du monde de Taine ou de Spencer dérivait d'une transformation illégitime de la science en métaphysique ; « tout ce que les lois de la science moderne semblaient impliquer, comme contradictoire avec le fait de la liberté, est contenu en réalité, non pas dans ces lois, mais dans une opinion *a priori,* suivant laquelle rien n'échappe au déterminisme... Les progrès de la science n'ont rien changé à la forme du déterminisme, tel qu'aurait pu le concevoir le premier penseur qui songea à lier par une relation de quantité deux phénomènes les plus simples qu'on imagine » (*Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique,* p. 143, 1894). La science, bien loin d'être le simple enregistrement passif des relations externes comme l'ont cru Bacon et Comte, est œuvre de l'esprit et, comme telle, implique, dans sa création même, une certaine contingence (*Le Rationnel*, 1898 ; *Le positivisme et le progrès de l'esprit* ; *Études critiques sur Auguste Comte,* 1902).

M J. Wilbois, dans ses articles de la Revue de Métaphysique (1899-1901), a présenté dans le même esprit une critique des fameuses méthodes de Mill ; leur

application n'implique en apparence qu'un simple enregistrement de faits ; mais ces prétendus faits (par exemple la position de Neptune dans la découverte de Le Verrier) sont le résultat de théories et de calculs, tout à fait indépendants des méthodes.

II. — LA CRITIQUE DES SCIENCES ET LE CRITICISME

@

Si la science est œuvre de l'esprit, on peut se proposer, en reprenant et en élargissant la méthode kantienne, de montrer que ce sont des nécessités de l'esprit qui la guident. C'est l'œuvre qu'a entreprise Arthur Hannequin (1856-1905) dans son *Essai critique sur l'hypothèse des atomes.* Au dernier terme de l'analyse p.1068 régressive, la physique amène à voir dans le mouvement la dernière raison des choses : mais le mouvement comprend lui-même un élément tout à fait inintelligible, le continu, qui suppose en même temps la continuité du temps et du lieu ; la mécanique n'est donc pas une science purement intelligible : il n'y a qu'une science qui atteint à l'intelligibilité parfaite que réclame l'entendement, la science du nombre ou quantité discrète ; et il n'y a qu'un moyen d'atteindre l'intelligibilité parfaite dans la science du mouvement, c'est d'y faire pénétrer la science des nombres : c'est ce que fait l'atomisme. Hannequin en montre la nécessité en mécanique et en chimie ; en chimie notamment il ne saurait passer pour un résultat brut de l'expérience, puisque les lois dont on essaye de le déduire, loi de Gay-Lussac et loi de Dulong et Petit, ne sont que des lois approchées.

C’est dans un esprit analogue que M. A. Darbon a écrit *L’explication mécanique et le nominalisme* (1910). On ne peut plus admettre, à la manière de Descartes, que le mécanisme exprime la réalité même des choses : s’ensuit-il qu’il faut y voir une pure fiction et tomber dans le nominalisme de Mach ou de Duhem ? L’étude de la probabilité et des diverses formes de l’induction amène à croire « que l’esprit a le pouvoir de tirer de son propre fonds les idées qui éclairent l’expérience » ; il ne s’agit pas d’idées toutes faites, mais d’idées qui se font et se précisent sans cesse pour mieux expliquer les faits à mesure qu’ils sont plus connus ; M. Darbon estime que l’accord d’une idée avec l’ensemble de tous les faits lui donne la plus solide démonstration que comporte la forme de notre intelligence.

Nécessités spirituelles, dit Hannequin au sujet des théories scientifiques : nécessité vitale, dit M. H. Vaihinger dans sa *Philosophie du Comme si* (*Die Philosophie des Als Ob,* 1911 ; 8e éd., 1922). Sa doctrine, au reste, n’est qu’une brillante mise en valeur de thèses qui s’affirmaient alors dans toute leur puissance, comme celle de la destination biologique des fonctions intellectuelles chez Nietzsche et chez M. Bergson qui se rattachent p.1069 ici au darwinisme, et le conventionalisme de Poincaré. Il s’agit de prouver qu’il n’y a rien de tel qu’une pensée théorique ayant en soi sa fin et sa valeur ; la doctrine contient deux thèses fort distinctes entre elles. La première c’est que la pensée n’a pas pour rôle de saisir la réalité, mais de nous adapter au milieu ; elle est un instrument qui nous permet de cheminer avec sécurité d’une partie du réel à une autre partie, grâce à la prévision. Il est à remarquer que cette thèse ne s’oppose nullement, à elle seule, à ce que la pensée représente aussi la réalité ; M. Bergson montre par exemple que les catégories intellectuelles, bien que d’origine biologique, atteignent la réalité même, lorsqu’elles se bornent à la connaissance de la

matière inerte et n'échouent que si elles veulent s'appliquer à la vie. Le propre de M. Vaihinger est, au contraire, de lier indissolublement, à la thèse de la pensée fonction biologique, cette seconde thèse qu'elle est composée de fictions qui permettent l'adaptation, mais qui ne représentent aucunement la réalité : la seule réalité c'est l'agrégat des sensations, mais la chose douée de propriétés, la causalité ne sont que des fictions : lorsqu'elles ne s'avouent pas comme telles, c'est dans leurs contradictions internes que M. Vaihinger cherche la preuve de leur caractère fictif : les concepts fondamentaux de la physique et des mathématiques sont contradictoires : un atome qui est étendu, un infiniment petit qu'on élimine comme zéro, ce sont des fictions puisque ce sont des notions incohérentes ; mais il y a des fictions avouées, comme, en mathématiques, la quantité négative, irrationnelle ou imaginaire. L'économie politique travaille avec la fiction de l'*homo œconomicus,* insensible à rien qu'à ses intérêts ; la statue de Condillac, l'État commercial fermé de Fichte, ce sont encore des fictions. Cette notion de fiction est très différente de la notion d'hypothèse qui est une supposition contrôlable par elle-même ou par ses conséquences ; la fiction, tout au contraire, n'a pas à être confrontée avec les faits, et cette exigence n'a même aucun sens. Reste maintenant à démontrer que la fiction réussit dans notre p.1070 adaptation au réel, non pas quoiqu'elle soit fiction, mais parce qu'elle est fiction : sur ce point, la pensée de M. Vaihinger paraît bien moins nette ; il s'agit, semble-t-il, d'une opération analogue à l'emploi du papier-monnaie ; tenant la place de lourdes marchandises, il favorise beaucoup les échanges [277] ; de la même manière, considérant l'expérience *comme si* elle était composée de choses, la matière *comme si* elle était composée d'atomes, la courbe *comme si* elle était faite de lignes droites infiniment petites, je trouve plus de facilité à me diriger

dans l'expérience. Il ne peut s'agir en aucun cas d'assouplir une réalité qui est « de fer ; il faut nous y plier.

M. Vaihinger ne veut pas que l'on confonde cette doctrine avec le pragmatisme ; et c'est à juste titre : le pragmatisme est une doctrine de la vérité, et il admet que notre action transforme les choses ; M. Vaihinger rêve non l'impossible assouplissement des choses, mais la flexibilité croissante de la pensée par l'invention des fictions. James veut finalement une religion vraie et éprouvée : pour M. Vaihinger, il est « plébéien » de chercher la vérité d'un mythe religieux, et il croit, comme l'a dit son maître Lange, qu'on ne réfute pas plus une religion qu'une messe de Palestrina : idéalisme positiviste, irrationalisme idéaliste, tels sont les noms qu'il donne à sa doctrine.

III. — LA CRITIQUE DES SCIENCES ET LE DÉVELOPPEMENT SCIENTIFIQUE MODERNE

.@.

La période qui a commencé vers 1910 diffère à beaucoup d'égards de la période précédente : la tendance générale de la philosophie au début de notre siècle, est un retour à l'immédiat en deçà des constructions plus ou moins fragiles que l'intelligence a créées ; le conventionalisme de Poincaré s'unissait à l'intuitionisme de M. Bergson, au pragmatisme de James pour p.1071 montrer que l'intelligence ou bien n'atteint pas la réalité véritable ou bien la défigure. Dans les révolutions profondes qu'ont subies depuis vingt ans les théories physiques, dans les vues nouvelles sur l'évolution des êtres vivants, dans les transformations de la psychologie, dans celles des théories juridiques, partout se

manifeste un même esprit qu'il est certes difficile d'isoler et de définir, mais qui paraît porter dans le même sens toute notre civilisation intellectuelle. D'une manière générale, on pourrait dire qu'elle est marquée par l'abandon des vieilles oppositions sur lesquelles a longtemps vécu la philosophie, discontinu et continu, stabilité spécifique et transformisme, introspection et observation objective, droit et fait ; en chacun des premiers termes de ces couples, on voyait le point de vue de l'intelligence humaine, et les conditions auxquelles elle est capable d'aborder le réel ; dans les seconds, on trouvait un terme irréductible, irrationnel. Mais le discontinu est peut-être un caractère profond du réel, et la continuité l'aspect que prennent les choses pour une connaissance superficielle ; l'adage leibnizien est renversé par la physique contemporaine : la nature ne procède que par bonds. Mettre la discontinuité au fond des choses, c'est, bien loin d'imposer aux objets d'expérience les cadres de l'esprit, renoncer à cet idéalisme criticiste de Kant qui, d'une manière plus ou moins latente, a inspiré presque toute la pensée du XIX[e] siècle ; à peine aurait-on osé, il y a peu d'années, parler de ces réalités discontinues que manient le physicien ou le biologiste, sans ajouter qu'elles étaient des constructions de l'esprit, et comme des formes qu'il imposait aux choses ; au moment où allait survenir la prodigieux succès de la théorie granulaire de la matière et de l'énergie, on pensait en général que l'atomisme était une vue sur les choses, imposée par la nature de l'esprit ou même une simple fiction commode.

Le problème critique pouvait s'énoncer ainsi : déterminer, en chaque ordre de questions, le point de vue nécessaire de l'esprit sur les choses. Ne s'agit-il pas au contraire d'éliminer, p.1072 en chaque ordre de question, le point de vue de l'esprit, et, en général, tout ce qui n'est que point de vue ? La théorie de la relativité, en physique, donne une

illustration de ce mouvement d'idées, puisque son problème est d'exprimer les lois physiques en faisant abstraction de tout point de vue particulier à un observateur quelconque.

Il semble en effet que, dans ses lignes générales, la théorie de la relativité de M. Einstein aille dans le sens d'une épistémologie réaliste. On a montré à satiété, depuis Kant, que le temps homogène et uniforme, où le physicien voit se dérouler les événements, et que l'espace euclidien où il loge les événements, portent la marque d'une élaboration de l'esprit, désireux de saisir les relations des phénomènes : notre représentation de l'univers est alors un mélange de ce qui vient de nous et de ce qui vient des choses ; elle dépend du point de vue de l'observateur. Peut-on découvrir des notions d'espace et de temps, telles que les événements de l'univers puissent être décrits comme ils sont en soi, indépendamment de tout point de vue particulier ? Telle est la question que pose M. Einstein. Sa théorie a généralisé ce que les géomètres grecs avaient fait pour le proche et le lointain : dans l'espace géométrique inventé par les Grecs, les propriétés d'une figure sont complètement indépendantes du fait accidentel pour elle d'être près ou loin de l'observateur ; or, comme on l'a dit (Bergson, *Durée et simultanéité*, 1922, p. 241), « la réduction de la gravitation à l'inertie a justement été une élimination des concepts tout faits qui, s'interposant entre le physicien et son objet, entre l'esprit et les relations constitutives de la chose, empêchaient ici la physique d'être géométrie » ; on exprime le cours des événements d'une façon indépendante de ce caractère d'entrer dans notre durée à nous à un certain moment de notre temps.

Les théoriciens de la science sont habitués à considérer le déterminisme soit comme un caractère de la réalité même, soit comme une fiction ou convention commode et qui réussit, mais p.1073 sans exprimer le fond de la réalité ; or,

écrit A. S. Eddington (*La Nature du monde physique,* 1929, tr. fr., p. 293), « l'apparition de la théorie des quanta a eu cette conséquence que la physique n'est plus maintenant attachée à un cadre de lois impliquant le déterminisme. Dès qu'on a eu formulé les théories récentes de la physique théorique, le déterminisme s'est effondré et on peut se demander s'il regagnera jamais son ancienne place » : c'est ici la prétendue nécessité de conditions subjectives de la science sur laquelle la philosophie est amenée à revenir ; la critique de la science y voyait des cadres, mais seulement des cadres ; le développement effectif de la science y voit des préventions, que l'observation est incapable de justifier, dès qu'on cesse de prendre les choses en gros et dans les résultats moyens.

IV. — ÉPISTÉMOLOGIE ET POSITIVISME

@

L'idée centrale du positivisme était de refuser tout contenu à la philosophie en dehors des données des sciences. On la retrouve chez M. Abel Rey, qui identifie la philosophie à la réflexion sur les sciences positives ; c'est au point de vue des conditions du progrès scientifique que se place Abel Rey pour défendre le mécanisme contre l'énergétisme d'Ostwald et de Duhem (*La théorie de la physique chez les physiciens contemporains,* 1908 ; *Le mécanisme et l'énergétisme au point de vue des conditions de la connaissance,* 1908) *:* caractère traditionnel du mécanisme, intelligibilité et clarté, tendance à suggérer des expériences nouvelles, autant de supériorités du mécanisme. Dans la seconde édition de la *Théorie* (1923), et dans ses travaux récents, M. Abel Rey, suivant l'évolution même de la science depuis 1900, accentue le caractère

réaliste de sa pensée : « Rien ne nous autorise, écrit-il, à faire de l'atome un être métaphysique. Mais tout nous force à le considérer comme un faisceau cohérent de relations physico-chimiques expérimentalement données ».

p.1074 M. Henri Berr, qui a d'abord été le théoricien de *La synthèse en histoire* (1911) pour laquelle il a fondé sa *Revue de synthèse historique,* tente maintenant, dans une œuvre beaucoup plus vaste, une synthèse sans épithète, qui réaliserait par la collaboration effective de tous les savants cette synthèse des connaissances scientifiques sur laquelle Auguste Comte faisait reposer la philosophie. On trouve un esprit de synthèse analogue chez l'Italien Rignano, qui a fondé, en 1906, la revue internationale *Scientia.*

De ces tentatives est assez différente l'épistémologie, qui est une analyse des conditions de la connaissance scientifique et qui va, par là, rejoindre une philosophie générale de l'esprit.

L'épistémologie de M. Émile Meyerson (*Identité et réalité,* 1908, 2e éd., 1912 ; *De l'explication dans les sciences*, 1921 ; *La déduction relativiste*, 1925 ; *Du cheminement de la pensée,* 1931) commence par une réfutation du positivisme ; mais il voit dans le positivisme avant tout le légalisme, c'est-à-dire la doctrine de philosophie des sciences qui cantonne la connaissance scientifique dans l'énoncé des rapports ; c'est là le point de vue non seulement de Comte, mais de Mach et des énergétistes, qui s'opposent à toute théorie concernant la structure des choses et qui se rattachent étroitement à ce mouvement de la critique des sciences du début du siècle. Meyerson pense que la connaissance scientifique, telle qu'elle existe en fait, ne les justifie nullement : le savant construit des théories pour donner une explication des phénomènes et pour atteindre leurs causes réelles. Trouver la cause d'un effet,

c’est, à l’extrême, les identifier, montrer que l’effet n’est pas différent de la cause ; c’est pourquoi toute la physique est commandée par des principes d’inertie et de conservation, qui éliminent, autant qu’ils le peuvent, le divers et l’hétérogène pour l’un et l’homogène ; elle voudrait éliminer le temps, parce que l’irréversibilité du temps, impliquant une direction dans le cours des séries causales, s’oppose à cette identification ; elle voudrait éliminer la qualité et arriver à l’unité de la matière, qui, dans les théories extrêmes, s’identifie avec p.1075 l’espace homogène. Ce procédé d’identification est-il propre à la science ? Nullement, c’est le procédé même du sens commun, que M. Meyerson étudie dans son dernier ouvrage : *Le cheminement de la pensée,* où la pensée spontanée est rapprochée de la pensée scientifique. D’autre part, *La déduction relativiste* a pour but de montrer que la récente théorie de la relativité obéit à la même tendance, puisqu’elle est un véritable système de déduction globale.

L’esprit trouve d’ailleurs des résistances : le principe de Carnot énonce que les transformations d’une énergie en une autre ne peuvent se faire en un sens arbitraire ; de plus, il y a des « irrationnels » : la qualité sensible, irréductible au mouvement ; le choc et l’action à distance, également incompréhensibles ; la finalité qui paraît régler tout ce qui, dans la science, est irrationnel.

Il semblerait que ces résistances mêmes doivent suggérer la position de certains problèmes métaphysiques : où est le réel ? Est-ce du côté de l’identité où tout se résout, ou du côté des différences ? Ou y a-t-il, comme chez M. H. Bergson, deux sortes de réel, un réel détendu, homogène comme l’espace et la matière, et un réel qualitatif ? (Il faut remarquer que la doctrine bergsonienne contient comme un de ses aspects, l’épistémologie de M. Meyerson, puisque M. Bergson voit aussi la marche naturelle de la pensée

physique dans une réduction du divers à l’homogène). M. Meyerson, purement épistémologiste, s’interdit de traiter ces questions ; il n’en est pas moins vrai que l’accord au moins partiel de nos principes de conservation avec le réel suggère l’idée d’une sorte de réalisme qui est très éloigné des thèses de la commodité, de la fiction et de la convention. Ce réalisme était déjà celui de M. Bergson chez qui, seules, des interprétations erronées trouvent le pragmatisme ; car c’est bien, selon lui, des caractères absolus de la réalité matérielle que l’esprit atteint, dans les principes de conservation.



CHAPITRE XII

LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

@

p.1076 On a vu, dans les philosophies de l'action et dans l'idéalisme, la réaction qui s'accomplissait en faveur de valeurs spirituelles qui ne trouvaient pas de place dans la représentation de l'univers des générations précédentes ; dans ces doctrines, particulièrement dans celle de M. Édouard Le Roy, la critique des sciences jouait déjà un rôle de premier plan ; nous parlons aussi dans ce chapitre de doctrines intimement mêlées en général au mouvement scientifique, surtout en Allemagne et en France : en Allemagne, l'on assiste au réveil du criticisme kantien et à la naissance de la philosophie des valeurs ; en France, le mouvement est puissamment aidé par la création de la *Revue de Métaphysique et de morale* (1893) par M. Xavier Léon ; la Revue réunissait comme collaborateurs savants et philosophes ; les Congrès internationaux de philosophie, dont l'initiative est due à M. Xavier Léon (le premier eut lieu à Paris, en 1900), les séances de la Société française de philosophie (depuis 1901), où les thèses mises en discussion étaient souvent soutenues par des savants (Langevin, Perrin, Le Dantec, Einstein) contribuèrent à un rapprochement intellectuel intime entre science et philosophie restées si longtemps séparées.

I. — LE NÉOKANTISME DE L'ÉCOLE DE MARBOURG

@

Tout l'équilibre du kantisme originaire reposait, comme on l'a vu, sur la distinction entre l'Esthétique transcendantale et l'Analytique transcendantale : les fonctions intellectuelles ne p.1077 peuvent s'exercer si une matière ne leur est fournie par la sensibilité ; c'est l'exigence de la donnée sensible qui conduit au phénoménisme idéaliste et à la chose en soi comme fondement inconnaissable des phénomènes. La négation de cette dualité fait le caractère essentiel de l'« école de Marbourg ». Pour Hermann Cohen (*System der Philosophie : Logik der reinen Erkenntniss,* 1902 ; *Ethik des reinen Willens,* 1904 ; *Aesthetik des reinen Gefühls,* 1912), l'activité même de la pensée est en même temps son contenu, et la production même est le produit : ce qui, dans la pensée de Cohen, s'oppose surtout à Fichte pour qui tout produit est un arrêt de la production et selon qui c'est un idéal irréalisable de faire, de l'activité de la pensée, son objet même. Il n'admet pas davantage le « concept absurde de logique formelle », qui vient, chez Aristote, du rapprochement malheureux de la logique avec la grammaire générale ; la pensée qui fait l'objet propre de la logique est, comme l'avaient vu Pythagore et Platon, la pensée de la « science dominante », en laquelle se fondent pensée et réel, la science mathématique de la nature. Cette pensée n'est pas synthèse, ce qui supposerait, comme sa condition, un donné antérieur à elle ; elle est tout à fait originaire, et son principe est celui de l'« origine », de la génération des objets par la pensée, tel que Cohen pense le trouver dans le calcul infinitésimal, organe essentiel de la science de la nature ; on voit nettement dans ce calcul que la pensée n'est pas une simple organisation d'un donné préalable, mais la production d'un objet. La quantité infinitésimale permet en effet de saisir, dans leur réalité intellectuelle, le mouvement, l'accélération et les lois de la nature ; loin d'être un artifice de calcul, elle est la véritable unité

antérieure à l'extension et au nombre. Ainsi l'on arrive à la signification véritable du « concept » logique : on a confondu le concept avec l'idée, c'est-à-dire avec un élément représentatif, et de là est née toute la « décadence romantique » ; mais le concept est, comme l'a vu Kant, un des fils du tissu qui constitue l'objet, et l'objet lui-même n'est rien qu'un p.1078 tissu de concepts. Le problème de la philosophie est de le saisir comme tel, en y faisant rentrer non plus les déterminations géométriques et mécaniques, mais aussi les objets de la chimie et de la biologie ; aux antipodes de la philosophie de la nature, le but de la philosophie de Cohen est donc d'expulser partout l'intuition immédiate pour le concept.

Il a apporté cet esprit rigoureusement intellectualiste dans la morale, dans l'esthétique et dans la religion. C'est un tort d'opposer la morale à la science comme la recherche du devoir être à celle de l'être : car l'objet de la morale, sans être une existence actuelle, est un être, celui du vouloir pur, déterminé par le devoir. Son esthétique découvre un sentiment « pur », indépendant de tout désir. La religion (*Der Begriff der Religion,* 1915), affranchie de la mystique de l'histoire des religions, de la « Religionsphilosophie », est destinée à donner toute sa valeur à la vie individuelle et intérieure, complétant ainsi la morale qui absorbait l'individu dans l'humanité. Le concept commun à ces trois disciplines, c'est celui de l'Homme ; la morale veut l'humanité, l'art en fait l'objet de son amour, la religion affranchit l'individu.

L'intellectualisme de Cohen fut à P. Natorp, en 1885, une révélation ; il y vit le moyen de combattre le naturalisme et l'empirisme régnant et surtout l'impressionnisme qui divise irrémédiablement raison et expérience, nature et humanité, universel et individuel. Il cherche à démontrer par l'histoire la parenté de la doctrine avec la philosophie de Platon

(*Platos Ideenlehre, eine Einfiihrung in den Idealismus,* 1903) *:* sa thèse essentielle, c’est l’unité de la pensée et de l’être ; on la retrouve dans le Logos d’Héraclite, dans l’Un de Parménide, et surtout dans l’Idée de Platon ; il ne s’agit là nullement d’une synthèse entre la pensée et l’être ; l’existence se prouve par la recherche même, elle est dans l’acte vital de se poser soi-même », étant bien entendu qu’il ne s’agit pas d’une création, mais d’une construction. Selon ces principes, Natorp a essayé (*Die logischen* p.1079 *Grundlagen der exacten Wissenschaften,* 1910) de fonder d’une manière purement logique les mathématiques sans nul appel à l’intuition de l’espace et du temps. Pourtant il a saisi d’une manière peut-être plus vive et frappante que Cohen, la nécessité d’admettre un fait, un donné, un non-construit : mais tantôt, il considère la notion du fait comme voulant dire seulement qu’il y a encore à construire et que la connaissance n’est pas arrivée à sa fin ; tantôt aussi, et plus particulièrement en psychologie, il admet, sous l’influence de Bergson, cette thèse que la connaissance peut se développer en sens inverse de la construction intellectuelle, et revenir de l’objet vers le sujet pur : il y aurait ainsi deux directions dans notre connaissance, mais qui n’atteignent jamais leur fin : la direction vers l’objectivation qui s’achèverait à la connaissance absolue des lois de la nature, la direction vers le sujet pur, mais vers un sujet qui n’est que « puissance de toutes les déterminations qui s’accomplissent et s’accompliront en lui par la connaissance qui objective ». Il est naturel, dans ces conditions, qu’il ait envisagé les objections des philosophies antiintellectualistes qui considèrent le schématisme logique comme superficiel et n’atteignant pas l’être. Il y répond que la logique véritable admet en elle l’opposition, puisqu’elle est production, passage du non-être à l’être : il semble que la pensée commune de Cohen et de Natorp soit le sens donné à un procédé d’intégration dont l’analyse mathématique

offre un exemple, mais qui est infiniment plus général : c'est ainsi que Natorp en voit un autre exemple dans le procédé d'abstraction par lequel Plotin arrive à son principe suprême, « victoire de l'action sur tout ce qui est seulement agi » (Sieg der Tat über alles bloss Getan).

L'intellectualisme de Natorp aboutit pratiquement à une situation qui n'est pas sans analogie avec celle de la philosophie des lumières à la fin du XVIII[e] siècle : c'est l'importance de la diffusion de la culture intellectuelle qui doit primer les moyens p.1080 purement économiques et matériels de résoudre la question sociale, ce qui, dans *Socialidealismus* (1920), l'amène à soutenir la thèse de l'école unique.

M. E. Cassirer a cherché à montrer (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neueren Zeit,* 1906) que l'évolution de la philosophie depuis la Renaissance tend vers une position toujours plus claire du problème critique. Il a aussi donné une théorie des mathématiques qui éclaire beaucoup les directions spirituelles de l'école de Marbourg (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910) *:* la mathématique n'est pas une science de la quantité, mais une combinatoire universelle qui découvre tous les modes possibles de liaison dans leurs rapports. Enfin il a essayé d'appliquer à la chimie la suggestion de Cohen : la conception énergétiste des phénomènes chimiques lui paraît susceptible de transformer la chimie en une science mathématique de la nature. Cassirer a vu dans la théorie de la relativité d'Einstein une confirmation de son idéalisme : elle est une preuve que la physique ne cherche pas à donner une image de la réalité, mais résout les événements qu'elle étudie en certaines combinaisons numériques.

Pour l'école de Marbourg, la notion de donné pur est donc illégitime ; comme l'indique M. Liebert (*Das Problem der Geltung,* 1906), la philosophie recherche non pas l'être, mais sa valeur, et cette valeur consiste à n'admettre aucune position de l'être sinon à l'intérieur d'un ordre systématique, comme membre d'une série. Dans la sociologie juridique de M. Stammler (*Wirtschaft und Recht,* 1896 ; *Theorie der Rechtswissenschaft,* 1911), le concept du droit est considéré comme devant jouer dans la société un rôle analogue à ces concepts qui, dans le physique, intègrent en système tous les faits ; le droit est comme la forme ou la norme qui règle les rapports sociaux de tout genre, et tend vers un état idéal où chacun fait siens les buts d'autrui, lorsqu'ils sont objectivement justifiés.

II. — LE NÉOKANTISME DE L'ÉCOLE BADOISE

@

p.1081 Un des aspects du criticisme de Kant est d'avoir défini la connaissance objective non pas comme l'image d'une réalité extérieure, mais par son universalité et sa nécessité : ainsi il introduisait dans la connaissance du réel un élément de valeur qui paraissait être propre aux règles morales ou sociales. C'est sous cet aspect que M. Windelband a pris le kantisme (*Präludien,* 1884 ; *Einleitung in die Philosophie,* 1914) ; une représentation vraie est celle qui doit être pensée, comme une action bonne est celle qui doit être faite, et une chose belle celle qui doit plaire : on voit comment cette notion de devoir forme chez lui l'unité de toutes les disciplines philosophiques : la philosophie n'est pas créatrice de valeurs, mais elle a simplement à

débrouiller, dans le chaos confus de l'expérience, ces valeurs dont le système constitue la conscience normale et représente la culture humaine. Windelband croit donc, contre le relativisme, à des valeurs absolues ; il est vrai qu'il ne donne aucun moyen systématique de les discerner et qu'il fait de l'existence même de cette conscience normale une matière de croyance personnelle ou un postulat de la pensée.

M. H. Rickert est fidèle à l'esprit de Windelband ; son idéalisme mérite le nom de transcendantal, pour le distinguer de l'idéalisme subjectif, par la priorité logique qu'il donne à la valeur et au devoir-être (Sollen) dans la détermination de la vérité. La valeur est indépendante de la réalité (par exemple la valeur d'un tableau indépendant des substances chimiques employées par le peintre) ; elle est indépendante de l'acte d'évaluer qui la suppose ; indépendante même du devoir-être qui suppose le rapport de la valeur à un sujet qui la prend comme règle : la valeur forme donc un règne à part, qui transcend le sujet et l'objet. La philosophie cherche à déterminer p.1082 non seulement ce règne des valeurs, mais les rapports que les réalités ont aux valeurs, c'est-à-dire la signification ou le sens (Sinn) qu'ont des objets ou des événements relativement à une valeur déterminée. M. Rickert, pas plus que Windelband, n'indique le moindre principe pour fixer ces valeurs dont la détermination paraît arbitraire (*Der Gegenstand der Erkenntniss,* 1892 ; 6e éd., 1928).

On en sent particulièrement le danger dans la manière dont M. Rickert, développant des idées déjà indiquées par Windelband, traite de la philosophie de l'histoire. L'histoire se distingue radicalement des sciences de la nature ; celles-ci recherchent les lois universelles des êtres, celle-là s'occupe des choses individuelles comme telles, des événements qui n'ont lieu qu'une fois : cette différence

concerne moins les réalités mêmes que les divers aspects sous lesquels on peut saisir une même réalité ; il y a par exemple la différence de la science naturelle à l’histoire entre l’astronomie newtonienne et la cosmogonie de Kant. Mais la formule : n’arriver qu’une fois, ne définit pas d’assez près l’objet de l’histoire ; parmi les événements, l’historien choisit ceux qui ont une valeur, plus précisément ceux qui ont une valeur pour la « culture » ; ce choix emprunte donc toute sa valeur au concept de culture ; l’on voit combien son maniement est susceptible d’arbitraire (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 1899).

A Windelband on pourrait rattacher, du moins à ses débuts, la pensée d’Ernst Troeltsch (1865-1923) : dans sa philosophie de la religion (*Die Absolutheit des Christentums,* Tübingen, 1901) il cherche à la religion l’appui d’un *a priori* rationnel, d’une nécessité immanente qui lui marque sa place nécessaire dans l’économie de la conscience ; il y a, dans le processus de la vie de Dieu, comme une séparation qui se manifeste, d’une part, dans la vie naturelle et spontanée de l’âme, d’autre part, dans le monde de la raison où s’édifient les personnalités et où naissent les conflits de l’histoire. Dans *Der Historismus und* p.1083 *seine Probleme* (1921), il voit le problème général de la philosophie de l’histoire dans le rapport du relatif historique aux valeurs de culture ; l’histoire est faite de « totalités individuelles », l’hellénisme, le germanisme, complètement autonomes et inexplicables par simple composition d’éléments antécédents. Le sens historique consiste à saisir non pas une série d’événements liés par le lien de causalité, mais l’unité du devenir qui les anime.

Ce kantisme de l’« école badoise » a, comme on le voit, abandonné tout espoir de déduction des catégories. Pour M. B. Bauch (*Ueber den Begriff des Naturgesetzes,* 1914), le système même des catégories ne peut être considéré

comme clos, puisque les lois naturelles, dont le nombre s'accroît toujours, sont de véritables catégories qui coordonnent les expériences. D'autre part, avec la notion de valeur et en l'absence de toute déduction transcendantale, la « raison théorique » et la raison pratique sont mises au même niveau, ce qui conduit à modifier profondément non seulement la notion de raison théorique, mais celle de raison pratique : M. B. Bauch (*Ethik,* 1921) veut compléter l'impératif catégorique par le système des « valeurs de culture », sur l'importance desquelles Kant s'est mépris ; la conséquence de ces « obligations » afférentes à la culture est d'ailleurs immédiate ; comme la culture ne peut se réaliser dans l'histoire que par la puissance, il s'ensuit que la politique qui est à son service peut et doit être, en bonne conscience, politique de force : c'est la suite dernière de cette espèce d'absolutisme des valeurs. Cet absolutisme ressort surtout chez Münsterberg (*Philosophie der Werte,* 1908), cherchant un principe à ce système de valeurs ; il ne le trouve que dans « une action originaire, qui donne un sens à notre existence, dans la volonté qu'il y ait un monde et que nos impressions n'aient pas à valoir seulement pour nous comme impressions, mais s'affirment indépendantes » ; cette solution paraîtra l'arbitraire même.

III. — LE RELATIVISME DE SIMMEL ET DE VOLKELT

@

p.1084 Bien différent de ces doctrines tout d'une pièce est le relativisme de G. Simmel (1858-1918), si vivant et accueillant. Ses œuvres les plus caractéristiques sont peut-être ses monographies sur *Kant* (1903), sur *Schopenhauer et*

Nietzsche (1906), sur *Goethe* (1913), sur *Rembrandt* (1916) : une philosophie est, pour Simmel, l'expression d'un type d'esprit ; à la différence des sciences, elle arrive à une intuition du monde, qui est l'expression de l'être du philosophe lui-même, et du type humain qui vit en lui : chez Kant, par exemple, le type intellectualiste domine ; toute chose lui paraît destinée à être connue ; son problème, ce ne sont pas les choses, mais ce que nous savons d'elles. Gœthe, à l'inverse, cherche l'unité de l'esprit et de la nature ; il recueille tous les faits qui marquent, dans la nature, une affinité avec l'esprit, et, dans l'esprit, une parenté avec la nature.

Le type d'esprit apparaît ici comme un agent actif de sélection : il est le véritable *a priori*, l'*a priori* psychologique ; notre organisation psychophysique ne laisse passer que les représentations qui sont utiles à sa propre conservation ; la connaissance ne doit pas être conçue sur le type déductif, comme partant d'un principe premier que l'on ne prouve pas et qui prouve tout, mais comme un processus tout à fait libre, dont les éléments se soutiennent mutuellement et se déterminent leur place l'un à l'autre.

L'*Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892-93) montre l'inanité des principes purement formels ; de la forme pure du devoir, on ne peut rien déduire, pas plus que de la forme pure de l'être en métaphysique : le devoir, c'est le sentiment d'un certain idéal de conduite qui s'oppose au réel ; mais quel est cet idéal ? C'est l'expérience seule qui peut répondre, et, en observant la variété des réponses que nous donne l'histoire des mœurs, on s'apercevra qu'il entre dans la détermination de l'idéal, outre la p.1085 forme générale, des tendances d'esprit différentes qui choisiront, chacune à leur manière, la conduite du devoir : une contrainte durable engendre un devoir ; un cérémonial ou un rite, dont la fin est oubliée, deviennent obligatoires en eux-mêmes ; il est

des esprits qui se font un devoir de la lutte contre l'état de choses actuel, d'autres, de sa conservation. C'est la détermination de ces types moraux, plus encore que des faits de détail qui intéresse Simmel.

La pensée de Simmel se meut toujours dans une région moyenne entre l'*a priori* vide et l'indéfini morcelage des faits. Comme son *Introduction à la science morale* peut être considérée comme une critique d'un certain apriorisme, ses *Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892 ; 4e éd., 1921) prouvent qu'il est vain de rechercher le fait pur en histoire, et, par suite, les causes et les lois. Les seules réalités historiques, ce sont des idées et des sentiments ; les causes physiques, le climat ou le sol, et les causes économiques n'agissent qu'en modifiant les états psychologiques. Ces sentiments sont trop variés et complexes pour nous être accessibles ; comment se représenter, dans leur détail, les forces psychiques dont le concours a produit la victoire de Marathon ? Ajoutons que ces causes ne sont atteintes que par l'intermédiaire des sentiments et des idées de l'historien : les formes de pensée de l'historien sont un véritable *a priori,* et le tableau qu'il donne est moins une image de la réalité qu'une création de son esprit ; le matériel de faits ne se transforme en histoire que grâce à l'information qu'il subit.

Dans le même esprit, sa *Soziologie* (1908) ne recherche pas plus la structure sociale en soi qu'elle ne se perd dans les innombrables variétés de sociétés ; elle recherche des types moyens dont chacun est comme le noyau organisateur de sociétés par ailleurs extrêmement différentes : en quoi consiste la supériorité sociale ? Qu'est-ce que la concurrence ? Quels sont les traits essentiels d'une société secrète ? tel est le genre de problème qu'il croit la sociologie capable de résoudre.

p.1086 Simmel s'est toujours gardé d'un subjectivisme sceptique qui confondrait ses formes ou types avec un tempérament individuel. Il a insisté dans ses derniers ouvrages sur le caractère objectif des contenus idéaux ou des valeurs, tels que les normes logiques ou les lois naturelles ; mais outre ces valeurs, qui règlent nos jugements sur le donné, il y a des « exigences idéales », qui ne sont pas seulement celles d'un tempérament, mais qui constituent un ordre impersonnel : ce ne sont pas simplement des formes *a priori* qui dirigent notre action ; ce qu'elles veulent. de nous, c'est plus que l'obéissance, c'est la transformation intime de notre être : pour Simmel, la bonté ne se dit pas d'une action, mais de l'être même. Dans sa *Lebensanschauung* (1918), le mysticisme qui s'annonce ainsi se développe : la théologie négative l'attire ; de même, il cherche à se représenter l'immortalité de l'âme sans accepter sa substantialité ; l'âme n'est peut-être qu'une loi fonctionnelle qui restera la même dans des conditions de réalité entièrement différentes, qui sont comme ses variables [278].

J. Volkelt (*Erfahrung und Denken,* 1886 ; *Die Quellen der menschlichen Gewissheit,* 1900 ; *Gewissheit und Wahrheit,* 1918) a montré pourtant que ce relativisme n'était pas un subjectivisme. Toute vérité n'apparaît que sous la forme de la certitude, voilà l'essentiel du criticisme ; mais il y a plusieurs ordres de certitudes : la certitude de l'expérience pure, des faits de conscience, qui ne forment qu'un écheveau embrouillé ; la certitude des nécessités de la pensée qui ne sont pas données dans l'expérience, telles que causalité ou légalité ; enfin la certitude intuitive d'une réalité transsubjective, faite de la certitude qu'il existe des consciences étrangères à la nôtre, des choses continues et permanentes, liées par des lois, et formant un monde identique pour les mêmes personnes. Il n'y avait aucune raison, dans ce « transsubjectivisme subjectiviste » de ne

pas introduire d’autres p.1087 ordres de certitude encore ; et Volkelt en effet admet, sous le nom de « philosophie de la vie », une certitude de caractère intuitif en matière métaphysique et religieuse : mais n’est-ce pas là échapper au subjectivisme par l’arbitraire ? Le donné immédiat ne dépasse pas le subjectif ; mais, dès que nous voulons penser, s’introduit dans l’acte de connaissance un minimum transsubjectif, moyennant, il est vrai, une croyance : plus tard, Volkelt a tenté de donner à cette croyance un appui plus précis : elle doit introduire dans l’expérience la liaison ou cohésion (Zusammenhang), différente de la simple cohérence logique.

La philosophie est en somme, chez Simmel, une réflexion sur la culture ; c’est le doute sur la solidité des valeurs de la culture européenne qui a engendré, surtout en Allemagne et depuis la guerre mondiale, un mouvement pessimiste qui s’est traduit surtout par le livre d’Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Le Déclin de l’Occident, 2 vol., 1920-22). Hermann Keyserling, lui (*Reisetagebuch eines Philosophen, Journal de voyage d’un philosophe,* 1919), voit surtout les limitations de notre culture : « L’Occident est fanatique de l’exactitude. Il ignore presque tout du sens. Si jamais il le saisit, il l’aidera à trouver son expression parfaite, et il établira une harmonie complète entre l’essence des choses et les phénomènes (tr. fr., t. II, p. 374). On a vu avec raison, dans des déclarations de ce genre, un nouvel afflux de ce romantisme [279] qui transforme toute chose en symbole. Les œuvres de L. Klages (*Vom Wesen des Bewusstseins,* 1921 ; *Les Principes de la caractérologie,* tr. fr., 1930) vont dans le même sens, quand il sépare l’âme de l’esprit (*Geist*) ; le *Geist,* extérieur au monde et à la conscience, absolu dehors, est le mauvais démon qui, s’introduisant dans la vie de l’âme, essaye de contenir l’écoulement du devenir par l’unité du moi, d’imposer sa loi au monde en y introduisant la logique ; par cette « vie

intellectuelle parasitaire » est rompu le lien qui existait primitivement entre l'âme humaine et le monde des images, et qui p.1088 s'exprimait par les mythes dont nous avons perdu le sens. Ces réflexions sur la culture occidentale se rattachent à la croyance en un profond dualisme, qui s'exprime, au point de vue de la culture, par l'opposition de l'Occident et de l'Orient, mais qui trouve aussi son expression psychologique dans la psychanalyse de Freud : la subconscience devient chez lui une vie indépendante, faite d'un désir fondamental qui est refoulé et qui n'apparaît plus dans la conscience que sous le revêtement des images du rêve ou des mythes, qui sont toujours des symboles de cette vitalité profonde et ignorée.

IV. — LE NÉOKANTISME ITALIEN

@

En Italie, le développement du kantisme que l'on observe à partir de 1880 environ se fait en réaction contre le déterminisme. Cantoni (1840-1906), qui a consacré à Kant un long ouvrage (*E. Kant,* 3 vol., 1879-84), voit en lui le salut contre cette réduction de la réalité spirituelle au monde physique, qu'a tentée l'évolutionnisme. Dès 1878 (*La nuova scuola del Kant*), Barzellotti (1844-1917) avait fait connaître à ses compatriotes la portée du mouvement néokantien. M. A. Chiappelli pense que la critique kantienne doit être le point de départ d'un idéalisme nouveau et d'un monisme spiritualiste. Grâce à la philosophie, « la totalité du réel devient un tout idéal, c'est-à-dire une conception subordonnée au sujet connaissant et à l'esprit » ; c'est tout l'antinaturalisme qui doit restaurer l'héritage classique, préserver l'art et la religion en vue de fins idéales, et sauver

la morale du pur opportunisme (Revue philosophique, 1909, I, 233).

V. — LE RELATIVISME DE HÖFFDING

@

Harald Höffding (1843-1931), professeur à Copenhague, a soutenu dans tous ses ouvrages une doctrine positiviste et p.1089 critique. Dès son *Esquisse d'une Psychologie* (1882, tr. fr., 1908), il voyait, dans la « psychologie sans âme » et dans le parallélisme psychophysique, des présuppositions méthodiques nécessaires à la science. La *Morale* (1887) est très proche de la morale de Hume : mais, il y distingue le motif d'action morale, qui est la sympathie, et le contenu objectif ou valeur contenu dans le jugement moral. Dans la *Philosophie de la religion* (1901), il sépare entièrement la religion comme essai d'explication totale du monde, et la religion comme affirmation de l'existence d'un système de valeurs ; au premier sens, elle n'arrive qu'à un résultat négatif ; au second sens, elle doit se soumettre à l'épreuve de la critique, qui ne considère comme satisfaisantes que les affirmations qui n'entrent pas en conflit avec la conscience moderne. « Un philosophe, écrit-il, doit toujours se garder d'employer des expressions théologiques. Aux dogmes théologiques répondent, dans la philosophie, des problèmes » comme le problème de la valeur (*La philosophie de Bergson,* tr. fr., 1916, p. 151). On voit donc, chez Höffding, le souci prépondérant de n'aborder la réalité qu'avec des précautions critiques ; il ne croit pas à l'intuition en métaphysique, et il est de ceux qui pensent, que le bergsonisme fraye plutôt le chemin vers une sorte de perception artistique (sans valeur de réalité) que vers une science supérieure (*Id.,* p. 20). Il a abouti à ce relativisme

qu'il expose dans la *Relativité philosophique* (tr. fr., 1924) ; il y est porté à ramener à des distinctions de valeur et de perspective l'opposition des métaphysiques ; ainsi (p. 42), dans une totalité d'éléments, on peut porter son attention soit sur les éléments, soit sur leur connexion intérieure qui fait que le tout offre des propriétés que ne possède aucun des éléments pris à part ; or c'est là l'opposition entre les deux tendances que l'on peut désigner respectivement sous les noms de mécanisme et de vitalisme, d'associationnisme et de spiritualisme, d'individualisme et de socialisme.

VI. — LE SPIRITUALISME EN FRANCE

@

p.1090 La notion de force, avec la loi de conservation de la force, était l'idée centrale d'où Spencer déduisait son déterminisme évolutionniste : l'action est l'être même des choses. Mais, d'autre part, Alfred Fouillée (1838-1912) remarque que la force, définie comme tendance à l'action, est saisie directement comme un caractère universel des faits de conscience : il n'y a pas une intelligence séparée de la volonté, une idée, simplement connue, puis une activité, spontanée ou réfléchie, qui se dirige d'après cette idée ; toute idée est déjà une force, une tendance au mouvement, qui se réalise d'elle-même par les actes, si elle ne trouve pas devant elle une autre idée qui la combat.

La notion de force permet donc d'interpréter à la fois l'esprit et la nature ; or elle permet en même temps (et ici s'indique le but de l'œuvre considérable de Fouillée) de sauver, sans sortir des conditions imposées par l'esprit positif, la réalité de valeurs spirituelles qui semblaient irrémédiablement compromises par l'application illégitime

qu'en faisait Spencer. Voici par exemple le problème du libre arbitre (*Liberté et déterminisme*, 1872) : dès qu'on admet que toute idée est une force, il faut l'admettre aussi de l'idée de liberté ; l'être qui se croit libre n'a pas même conduite que celui qui se croit déterminé ; il se modifie lui-même par les alternatives qu'il se croit en état de poser : par là il réagit indéfiniment sur soi, ce qui est le propre de tout ce qui participe à la vie spirituelle. La *Psychologie des idées-forces* (1893) montre comment la vie entière de l'esprit et particulièrement la vie intellectuelle de l'esprit se développe à partir de la conscience-action ; c'est la conscience agissante seule qui se pose elle-même comme existante, et avec elle, les autres êtres sur qui ou avec qui elle agit, et en même temps les catégories intellectuelles (comme la causalité) qui se déduisent des conditions d'exercice de la volonté. La *Morale des idées-forces* (1908) p.1091 montre les applications pratiques de la doctrine, la force interne d'un idéal, qui est attractif et persuasif. Dans la notion de force, coïncident donc la nature et l'esprit ; elle se trouve être ainsi la marque d'une réalité absolue qui n'est pas un inconnaissable radical comme l'a voulu Spencer, mais un inconnaissable relatif, ce qui est suffisant pour prouver que la conscience n'est pas un épiphénomène.

Le positivisme spiritualiste dont nous avons vu naître l'idée chez Ravaisson est essentiellement un effort pour saisir, par la réflexion, l'activité spirituelle dans sa production. Beaucoup d'œuvres philosophiques, en France, de 1880 à nos jours, sont des essais pour guider la réflexion vers cette productivité spirituelle.

Gabriel Séailles (*Le génie dans l'art*, 1883) voit, dans le génie inventeur des arts, le fond même de l'esprit. L'esprit est plus vaste que la conscience qui n'en connaît que les résultats : le travail obscur et spontané de l'inspiration, qui joue non seulement dans l'invention de l'œuvre d'art ou de

l’hypothèse scientifique, mais dans la perception la plus commune (puisque notre perception du monde est son œuvre), voilà l’esprit ou la vie ; mais il ne s’agit pas d’une vie désordonnée et confuse, mais d’une vie qui tend à l’harmonie, à l’intelligence et à l’ordre ; la liberté du génie, c’est la loi vivante qu’il suit. L’esprit, comme le Bien de la *République,* renferme à la fois toute la chaleur de l’amour et la clarté de la raison.

Ce rapprochement de la vie et de l’esprit est aussi dans la pensée de Ch. Dunan (*Essais de philosophie générale,* 1898 ; *Les deux idéalismes,* 1911). « Toutes nos préférences, écrit-il (p. 43), vont à un idéalisme expérimental... La métaphysique a pour objet de penser dans leur réalité concrète nous et les autres êtres de la nature... La métaphysique est une expérience concrète parce qu’elle est une expérience vécue... Sentir en soi dans la pensée et dans l’action le frémissement de la nature universelle vivante et palpitante en chacun des êtres qu’elle crée,... voir p.1092 sans les yeux du corps ni de l’esprit même, et rien que par l’identité de notre être à l’être des choses, ne vaut-il pas le plaisir de pouvoir se dire : Je sais sur ce point tout ce que l’on peut savoir, et je le sais avec certitude ? » Une « connaissance inanalysable, une ivresse divine », voilà la vie spirituelle.

Paul Souriau (*La beauté rationnelle,* 1904) fait consister la beauté dans la spiritualisation de l’être, dans l’expression et dans la vie (rien n’étant plus contraire à l’esprit que la matière inerte) ; cette esthétique expressionniste, qui est dans la tradition de Plotin et de Ravaisson, voit donc dans l’art une sorte de moyen d’entraînement vers l’esprit.

Jules Lagneau (1851-1894) (*Fragments,* Revue de Métaphysique, 1898 ; *Écrits réunis par les soins de ses disciples,* 1924 ; *L’existence de Dieu,* 1923) pratique une

analyse réflexive, dont le modèle vient de son maître Lachelier, mais qui doit aussi beaucoup à la méditation de Spinoza. Chez les auteurs que nous venons de citer, le spiritualisme tend, s'il n'y arrive jamais complètement, vers un vitalisme, qui voit la réalité de l'esprit dans les formes obscures et spontanées de la vie. Avec Lagneau, nous revenons à l'idée d'une méthode spirituelle, d'une sorte d'analyse qui retrouve, dans les produits fixes, l'activité spirituelle qui les a engendrés ; c'est ainsi que la philosophie découvrira l'œuvre de l'esprit dans la perception extérieure. Cette analyse ne s'arrête pas au moi fini, à l'esprit-moi, elle atteint l'esprit universel ; la recherche du moi individuel est vaine, parce que « le sujet pensant n'est pas un être, mais l'ensemble des principes, c'est-à-dire des liaisons qui rattachent les pensées empiriques à l'esprit, à l'unité absolue ». La réflexion, chez Lagneau, n'est donc pas égoïste repli sur soi ; c'est que la raison qu'elle atteint est, plus qu'un principe d'indépendance, un principe d'ordre, d'unité et de sacrifice ; la raison est le pouvoir de sortir de soi ; la réflexion reconnaît « sa propre insuffisance et la nécessité d'une action absolue partant du dedans ». C'est dans cette action que l'on atteint Dieu immédiatement ; Dieu n'est pas p.1093 une puissance extérieure ; c'est une puissance immanente, principe du bien moral en nous. Aussi Lagneau ne s'est pas borné à la pure spéculation, et il a été, avec M. Paul Desjardins, le fondateur d'une *Union pour l'action morale.* M. Émile Chartier (Alain) qui a écrit des *Souvenirs concernant Lagneau* (1925), en a gardé l'inspiration dans ses *Propos d'Alain* (1920) et les nombreux essais qu'il a écrits ; je ne puis que signaler cet intellectualisme qui affirme la rationalité du vrai, qui voit dans le beau la lumière de l'intelligence, qui pense que l'on peut le mieux saisir la pensée dans la production qui se réalise, dans la technique artistique par exemple.

VII. — M. LÉON BRUNSCHVICG

@

La pensée spiritualiste reste, chez ces philosophes, assez étrangère à la fermentation scientifique de l'époque. M. Léon Brunschvicg, dès son premier ouvrage (*La Modalité du Jugement,* 1894) a donné son adhésion à la méthode réflexive de Lagneau et Lachelier : « L'esprit, écrit-il (p. 4), ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui ; il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part ». Mais d'une manière positive, c'est surtout dans les sciences, telles qu'elles se sont constituées en Occident depuis les Grecs, qu'il cherche cette activité spirituelle (*Les Étapes de la philosophie mathématique,* 1913). Dans les réflexions que mathématiciens ou philosophes ont faites sur le travail mathématique, il trouve deux conceptions distinctes de l'intelligence : « Suivant l'une, l'idée est un concept au sens aristotélicien et scolastique ; le rôle essentiel de l'esprit est de saisir les termes les plus généraux du discours, quitte à s'épuiser dans l'effort pour les enfermer dans une définition première. La seconde est la doctrine intellectualiste des p.1094 Platoniciens et des Cartésiens, où l'idée est une action de l'esprit, se traduisant dans la liaison et exprimant le fait même de comprendre, τό *intelligere* » (p. 537) : d'un côté un idéal de déduction logique, où l'opération intellectuelle pourrait être remplacée par un mécanisme matériel du genre des machines à calculer ; de l'autre une activité qui ne part pas d'idées toutes faites, mais qui constitue « l'idée même par une vérité qui lui est intérieure », comme en donne l'exemple le développement de l'idée de nombre, produit dans les opérations mêmes que l'on fait grâce à lui.

Dans *L'Expérience humaine et la Causalité physique* (1921)*,* M. Brunschvicg montre la stérilité, pour la découverte des lois, du mécanisme de l'induction, tel que l'a compris Mill, avec ses cadres tout préparés et son enregistrement passif des faits ; en revanche, la transformation de la physique pure en géométrie dans la théorie de la relativité montre l'action de l'esprit, inventant, par ses propres ressources, les concepts destinés à l'interprétation de la nature. Mais d'une manière beaucoup plus générale, M. Brunschvicg montre à l'œuvre cette activité spirituelle dans *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927) *:* c'est l'histoire, à travers toute la philosophie depuis Socrate, de l'activité spirituelle aux prises soit avec une philosophie qui considère les concepts comme des choses fixes, soit avec un vitalisme qui confond l'esprit avec l'activité vitale : conscience morale, conscience esthétique sont identiques à la conscience intellectuelle qui a produit la science ; elles sont liées à un humanisme qui considère l'esprit non comme une réalité transcendante où toute science est éternellement réalisée, mais comme l'activité en travail chez l'homme. L'analyse réflexive, ainsi conçue, est fort loin de ce que l'on entend par l'expérience intérieure : au début de *L'Expérience humaine* est indiquée l'illusion de Maine de Biran, croyant saisir la causalité par un simple repli sur soi. En réalité la connaissance de soi, c'est la connaissance de l'esprit dans toute la multiplicité de ses actes, depuis l'activité fabricatrice de l'*homo faber* jusqu'à la p.1095 science et à la moralité : tel est le thème du livre intitulé : *De la Connaissance de soi* (1931)*.* Le spiritualisme de M. L. Brunschvicg marque en somme une rupture décisive avec les idées vitalistes, encore présentes chez Ravaisson et Lachelier : il identifie l'esprit à l'intellect.

VIII. — M. ANDRÉ LALANDE ET LE RATIONALISME

@

L'évolutionnisme de Spencer, si répandu vers 1890, était une des doctrines les plus opposées qui fût à l'intention du spiritualisme, puisqu'elle présentait, comme résultat nécessaire de la loi d'évolution, une mécanisation de la société dont la perfection même rendait inutile ou impossible toute activité spirituelle. C'est d'abord la valeur de cette loi d'évolution que M. André Lalande a examinée dans *L'idée de dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales* (1899 ; 2e édit., sous le titre : *Les illusions évolutionnistes,* 1930). L'évolution est le passage de l'homogène à l'hétérogène, de l'indifférencié au différencié : or non seulement la loi de Carnot-Clausius montre que les transformations d'énergie s'opèrent dans le sens d'une homogénéité de plus en plus complète, mais surtout l'activité spirituelle sous toutes ses formes, sciences, morale et art, consiste dans le progrès d'une assimilation qui s'oppose aux variations désordonnées de la vie : la science positive assimile les esprits entre eux (et c'est là son objectivité) : elle assimile les choses entre elles (c'est là l'explication telle que devait l'entendre M. E. Meyerson) ; elle assimile les choses à l'esprit, en les rendant intelligibles ; on voit disparaître, à mesure que la civilisation avance, la diversité des mœurs et de la législation ; l'art même, qui paraîtrait plus favorable à la thèse de la divergence des individualités, n'existe que par une communion spirituelle qui va s'étendant peu à peu à toute l'humanité.

L'assimilation vaut en particulier pour marquer le sens p.1096 véritable du développement social : les tendances

égalitaires, la dissolution des castes et des classes, la régression de la famille comme unité sociale indépendante, l'égalité juridique et morale croissante de l'homme et de la femme, enfin le progrès des rapports internationaux, autant de faits qui le prouvent. Il ne faut d'ailleurs pas prendre l'assimilation comme une sorte de fatum inverse du fatum spencérien de l'évolution ; elle est au contraire le principe de l'activité volontaire, et l'unité de mesure des valeurs rationnelles ; loin de diminuer et d'anéantir l'individu, elle fortifie ce qu'il y a d'essentiel en lui, s'opposant sans doute à un anarchisme individualiste à la Stirner, mais adhérant à l'individualisme qui défend, contre les empiétements des groupes, les droits communs à tout être raisonnable. Les *Théories de l'induction et de l'expérimentation* (1929) montrent aussi que la tendance fondamentale de l'esprit à l'universalité est la vraie garantie de l'induction. Ces livres concluent donc par une invitation à agir dans le sens d'une assimilation spirituelle : le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926)*,* dont M. A. Lalande a rédigé les articles qui ont été soumis aux membres de la Société de philosophie, est une de ces tentatives d'union dans les choses de l'intelligence.

On pouvait concevoir, à l'époque de Mill, une sorte de conflit entre les sciences positives et le rationalisme, entre un empirisme justifié et un *a priori* arbitraire. Toute l'œuvre de M. Edmond Goblot (*Essai sur la classification des sciences,* 1898 ; *Traité de Logique,* 1918 ; *Le système des Sciences,* 1922 ; *La logique des jugements de valeur,* 1927) est destinée à montrer comment, par le progrès même des sciences, le positif de l'expérience se pénètre de rationalité. Les sciences actuellement intelligibles et déductives, les mathématiques, ne sont parvenues à cet état qu'après avoir accumulé règles empiriques et vérités d'induction ; et c'est une loi générale que la science empirique tend à se transformer en science intelligible ; l'assimilation du réel par

l’intelligence, voilà toute la science ; et voilà toute la logique ; c’est p.1097 pourquoi le syllogisme, qui piétine sur place, ne donne pas une idée du raisonnement véritable ; la déduction est plutôt une opération de construction qui permet de passer du simple au complexe ; toute démonstration mathématique est constituée pur une pareille construction. La logique, ainsi que l’enseigne Sigwart, est une partie de la psychologie ; on y étudie l’esprit en tant qu’il agit seulement par l’intelligence, en le supposant libéré de tout sentiment : si on rétablit en lui le sentiment, il sent alors les choses comme bonnes ou comme mauvaises, c’est-à-dire comme conformes ou hostiles à ses fins et il porte sur elle des jugements de valeur. Ces jugements de valeur peuvent être à leur tour l’objet de la logique, et M. Goblot leur a consacré ses plus récents travaux (*La Barrière et le niveau,* 1925) *:* on peut y dénoncer des paralogismes comme celui qui prétend faire dépendre la valeur de l’activité spirituelle de l’affirmation métaphysique d’une substance âme distincte du corps (*Logique des jugements de valeur,* § 71)*.*

Le côté pratique et moral du rationalisme a été mis en lumière par Paul Lapie dans *La Logique de la Volonté* (1902)*.* Selon lui, l’acte volontaire est déterminé par des jugements sur la fin et les moyens. Toute action implique un « raisonnement volitionnel » qui pose la fin dans la majeure, le moyen dans la mineure et l’acte dans la conclusion. Les défauts de la volonté s’expliquent par des doutes d’un esprit qui n’est pas assez éclairé sur les fins et les moyens, ou par des erreurs positives. Il s’ensuit que la morale est une science, qui doit finalement permettre de mesurer la valeur morale des hommes et de les classer d’après cette valeur.

M. D. Parodi, dans *Le problème moral et la pensée contemporaine* (1909*,* 2e éd., 1921)*,* défend le rationalisme en morale, en montrant que les caractères reconnus par tous

à l'activité morale sont des caractères de l'activité raisonnable : d'abord une action n'est morale que si l'impulsion qui la produit est acceptée et avouée « par quelque chose qui est d'un autre ordre et qu'on peut p.1098 appeler indifféremment conscience ou raison ». Elle n'est morale que si nous sommes sûrs, en l'accomplissant, qu'un spectateur impartial ne la jugerait pas autrement que nous, et cette impersonnalité est un caractère de la raison. Le sacrifice héroïque, qui pourrait sembler au-dessus de la raison, n'est moral pourtant que s'il tend à une fin que la raison juge universelle et obligatoire. La conduite morale exige enfin un examen sincère de nos mobiles, et cet examen n'est pas possible sans l'acte éminemment rationnel de l'abstraction (*Le problème,* p. 288 sq.).

M. René Le Senne, qui est l'auteur d'une *Introduction à la Philosophie* (1925), inspirée par la méditation de la pensée d'Hamelin, a développé dans deux autres ouvrages (*Le Devoir* ; *Le Mensonge et le Caractère,* 1930) un rationalisme moral où joue le plus grand rôle la notion hamelinienne de la raison, considérée comme fonction synthétique. La contradiction est au principe de la vie morale : à la contradiction, le moi peut répondre par le scepticisme ; mais l'activité morale consiste à répondre par le courage, qui « implique que tout futur éventuel ne doit pas receler un noyau irréductible devant lequel l'esprit n'aurait plus qu'à avoir honte de lui-même » ; la pensée active commence par poser comme un axiome qu'il faut réduire les contradictoires à l'identité ; cette réduction est le but ou l'idéal auquel la pensée morale devra conférer un contenu concret.

IX. — FRÉDÉRIC RAUH

@

La doctrine de Frédéric Rauh (1861-1909) (*De la méthode dans la psychologie des sentiments*, 1899 ; *L'expérience morale*, 1903) donne une solution d'un genre tout différent à l'antithèse science conscience ; il montre que la vérité morale ne s'établit pas et n'entraîne pas notre adhésion d'une manière différente de la vérité scientifique ; par leur nature et par l'attitude d'esprit p.1099 qu'elles exigent, certitude morale et certitude scientifique ne pont pas différentes. Dans les sciences, en effet, il n'y a d'autre preuve que le contact de l'idée avec l'expérience : preuve toute relative, puisque l'expérience elle-même peut toujours croître. En morale, il en est en apparence autrement ; la conscience morale nous donne des principes généraux, doués d'un caractère absolu et définitif, et leur application aux cas particuliers est une simple question de logique ; mais ce n'est là qu'apparence, et la réalité morale est tout autre : chacun se trouve dans des situations toujours nouvelles, toujours imprévues, que créent tous les changements, individuels et sociaux, qui rendent chaque moment incomparable à tous les autres ; les généralités nous servent peu, il faut se libérer de toute théorie, prendre, en face des choses, l'attitude impersonnelle du savant pour éprouver critiquement, au contact de l'expérience et au contact des autres pensées, les partis qui s'offrent à nous. Chercher la certitude dans une adaptation immédiate au réel, au lieu de la déduire d'idéologies abstraites, utiliser comme un moyen d'épreuve pour la croyance tout ce qui passe pour en être le principe, faire servir à l'idéal vivant, contemporain, les vérités éternelles ou objectives, au lieu de chercher dans celles-ci la règle de l'action, ce serait, pour les âmes faussées ou étriquées par les doctrines d'école, une révolution, une renaissance » (p. 235) [280].

@

CHAPITRE XIII

LE RÉALISME

I. — LE RÉALISME ANGLO-SAXON

@

p.1100 Wildon Carr (1857-1931), voulant définir l'idéalisme, dans sa plus grande généralité, lui donne ce principe : la connaissance n'est pas une relation externe (*A theory of monads : Outlines of the philosophy of the principle of relativity,* London, 1922) ; c'est une forme du principe général de relativité : il est vain de chercher à saisir les réalités physiques indépendamment des conditions de l'expérience. Sur ce principe, l'idéalisme critique, représenté aussi en Angleterre par M. G. F. Stout (Cf. *Mind and Matter,* 1931, p. 308-309), est d'accord avec l'idéalisme hégélien et le pragmatisme.

Il n'y a d'ailleurs entre le pragmatisme et l'hégélianisme anglo-américain qu'une brouille d'amis qui n'empêche une profonde communauté de pensées ; le goût du concret qu'ils manifestent, la non-vérité de l'abstrait, l'effort de réalisation de soi dans les faits, voilà qui est hégélien autant que pragmatique et qui se réfère, bien plus qu'au sens véritable de l'expérience scientifique, à une sorte d'intuition d'un progrès vital intérieur. « L'homme, écrit Dickinson, est une créature non finie, en train de se créer elle-même, pleine de possibilités... Il porte aide à quelque chose de réel qui est divin ; il résiste à quelque chose de réel qui est

diabolique » [281]. Les réalistes sont, on va le voir hostiles à la fois aux uns et aux autres.

Le débat d'ordre proprement philosophique entre idéalistes p.1101 hégéliens et pragmatistes, pourrait se réduire à la question suivante : « Les relations sont-elles internes ou externes ? » Si elles sont internes, c'est-à-dire si un terme ne peut être saisi en soi indépendamment de ses relations avec d'autres, l'univers forme un tout unique, éternel, immuable ; c'est ce que soutiennent les absolutistes ; si elles sont externes, l'univers n'est plus qu'une sommation de parties indépendantes : et c'est là la thèse du pluralisme pragmatiste. Une relation est externe quand l'entrée d'un terme dans cette relation n'altère pas la nature de ce terme ; ainsi la relation *proche* ou *séparée de, semblable à,* etc... Or, il y a une relation qui, chez les pragmatistes, fait exception (implicitement) à cette règle : c'est la relation cognitive, celle du sujet à l'objet, puisque l'essence même de leur doctrine, c'est que la connaissance est une action modificatrice de l'objet. Le néoréalisme peut se définir la doctrine qui accepte rigoureusement la doctrine des relations externes, et l'étend à la relation cognitive, revenant d'ailleurs ainsi à une doctrine de sens commun selon laquelle le fait d'être connu n'altère en rien l'objet connu. D'après cette doctrine, l'objet de la connaissance peut avoir un caractère non mental ; ce n'est pas un état de conscience ; et il n'est pas nécessaire de supposer entre le sujet connaissant et l'objet aucune communauté de nature ni rien de tel qu'une idée ou état mental intermédiaire : c'est le retour à la doctrine de la perception immédiate.

Mais de l'existence exclusive des relations externes, plusieurs néoréalistes tirent d'autres conséquences, qui, elles, sont tout à fait liées aux vues pragmatiques : la première, c'est qu'une assertion sur un objet peut être vraie en elle-même séparément de toutes les assertions qui

portent sur les relations de l'objet avec d'autres : c'est comme une réhabilitation contre l'hégélianisme d'une philosophie atomique, qui soutient que l'existence du complexe dépend de celle du simple ; la seconde, c'est une sorte de platonisme ; car les relations sont indépendantes des termes ; en outre, en vertu de l'extériorité de la relation p.1102 cognitive, elles existent en soi, indépendamment du fait d'être connues, comme des essences [282].

Telles sont, dans leur ensemble, les idées que M. Moore développe dans les *Principia ethica* (1903) et *The nature of Judgment* (Mind, 1901), et M. Russell dans les *Principles of Mathematics* (1903). Dans le champ de la morale, l'intention de M. Moore est de montrer que la bonté est une entité ultime, existant objectivement et pouvant être perçue, mais non analysée ; il en est de même de la vérité qui est une propriété indéfinissable de certains jugements. L'impossibilité de définir la vérité est ce qui distingue le plus le néoréalisme du pragmatisme ; c'est que pour le réalisme, la connaissance est une présence immédiate de l'objet à l'intuition. La vérité d'un jugement ne consiste donc pas dans sa correspondance à la réalité ; dire qu'un jugement est vrai, c'est dire qu'une certaine connexion de concepts se trouve parmi les existants, ce qui ne peut être défini, mais doit être reconnu immédiatement. Mais cela implique aussi que la réalité est faite de concepts rapportés l'un à l'autre. Le monde du réalisme est donc un monde d'entités logiques, mais qui ne forment pas une unité systématique.

« La logique, dit M. Russell, est devenue la grande libératrice » : ce mot pourrait servir d'épigraphe à son œuvre : il repousse, non sans dégoût, l'idée de mettre la philosophie au service des intérêts humains ; la philosophie veut un esprit détaché qui ne se satisfait que par la démonstration logique. La logique nous « délivre » en ce sens qu'elle étudie les relations qui appartiennent à tous les

mondes possibles : constructions logiques libres, entre lesquelles l'expérience décidera. Un exemple caractéristique de la manière de M. Russell est sa théorie de la perception des objets extérieurs : il se propose, partant des données indéniables de l'expérience qui sont non p.1103 pas des choses mais des *qualia* sans cesse changeants de construire, avec les lois logiques, la notion d'objets permanents. La croyance commune, c'est qu'il existe des objets dans un espace commun et que ces *qualia* sont les apparences ou aspects que présentent ces objets de mon point de vue et qui doivent changer avec lui : mais, pour M. Russell, la réalité, ce sont ces apparences elles-mêmes ; elles ne sont pas dans un espace commun ; mais elles constituent mon monde privé dans mon espace privé. L'objet est une construction purement logique qui ne fait pas appel à d'autres entités que les *qualia* ni à aucune inférence à une réalité quelconque ; il est le système complet de toutes les apparences ; et M. Russell pense démontrer que le système a précisément les propriétés que le sens commun attribue aux objets ; l'espace commun est construit logiquement à partir des espaces privés de chaque observateur. On voit comment, dans l'intention de M. Russell, la construction logique libre se substitue à la croyance spontanée. Et l'on trouve sans doute ici la raison de l'affinité de M. Russell pour le communisme, la reconstruction logique du social sans aucun appel à un instinct commun, à partir des purs intérêts privés (Cf., en outre, *Principia mathematica* (avec Whitehead), 1910-13 ; *Scientific Method in Philosophy*,1914 ; tr. fr.,1929 ; *An Analysis of Mind,*1921 ; *The problems of Philosophy,* 1912, tr. fr., 1923).

Si l'on prend le réalisme en son sens strict, il faut éliminer de l'esprit tout ce qui est objet : l'objet est toujours une réalité non mentale. M. S. Alexander (*Space, Time and Deity,* 1920), professeur à Manchester, en a tiré la pleine conséquence, quand il réduit la vie mentale à de purs actes

de volonté, tout le connaissable étant du côté de l'objet. Pourtant, M. Alexander admet, à côté de la connaissance contemplative qui est prise de conscience (*awareness*) de l'objet, cette sorte de possession directe de la réalité, où disparaît la dualité du sujet et de l'objet et qu'il appelle *enjoying.* Il s'ensuit que la mémoire ne peut être la contemplation d'un événement dans le passé, ce qui serait p.1104 introduire un objet dans l'esprit ; elle consiste à revivre l'expérience dans le passé. M. Alexander considère comme la donnée essentielle de cette expérience interne, la direction de l'activité mentale, direction qui change selon le contenu de l'objet, comme un faisceau lumineux qui serait dirigé sur la chose à connaître.

Le réalisme de M. Alexander, à la très grande différence de celui de M. Russell tend, comme le pragmatisme et l'absolutisme, à une vision de l'univers, qui pourtant, à la manière du néoréalisme, est dépouillée d'émotion et, pour ainsi dire, sans intériorité. Il voit la matrice des choses dans cette réalité composée qu'est l'Espace-Temps ; il déduit de ses déterminations toutes les catégories : l'existence, occupation d'une portion de l'espace-temps ; la substance, espace limité par un contour où se succèdent les événements ; les choses, qui sont faites d'une combinaison de mouvements ; les relations qui sont les connexions spatiotemporelles des choses ; la causalité, transition d'un événement continu à un autre : toutes ces catégories qui, à un idéaliste kantien, semblent impliquer l'acte d'un esprit qui unifie le divers de l'espace et du temps, en sont pour lui des déterminations objectives. Bien plus : dans la description de l'esprit, il va aussi loin que possible dans son identification avec le système nerveux qui n'est qu'une détermination de l'espace-temps ; la direction mentale, dont on vient de parler, n'est peut-être pour lui que celle du processus nerveux ; il est seulement arrêté par le fait de la conscience (awareness), qui est une qualité tout à fait

nouvelle. D'une manière générale, l'ordre des qualités semble impossible à réduire à l'espace-temps ; elles introduisent l'idée de niveaux de réalité et, partant, de progrès ; il y a dans l'Univers non pas un Dieu, mais une divinité, qui n'est que la tendance à produire des formes toujours plus élevées dont chacune a pour soutien la forme inférieure, de même que notre esprit est supporté par le corps [283].

p.1105 Il faut encore distinguer, du réalisme de M. Alexander, celui de M. Shadworth H. Hodgson (*The Metaphysics of Expérience,* 4 vol., 1898) et de M. R. Adamson (*The Development of modern Philosophy,* 2 vol., 1903). Selon le premier, la conscience n'étant pas une activité ne peut produire d'elle-même les représentations du monde extérieur, qui ne trouvent que dans la matière leurs conditions d'existence. M. Adamson montre, contre Kant. que la conscience de soi, étant un produit de l'évolution spirituelle, ne peut nullement servir de support à la réalité des objets. Signalons aussi l'article de M. G. E. Moore (*The Refutation of Idealism*, Mind, 1903) ; comme chez M. Alexander, il suppose la distinction entre l'acte de représenter qui, seul, appartient à la conscience, et la chose représentée.

Si le connaissable est tout entier du côté de l'objet, il s'ensuit que la conscience n'est pas connaissable. On vient de voir comment Alexander éludait la difficulté. Les néoréalistes américains la tranchent de tout autre façon : s'il y a une science psychologique, elle ne peut consister que dans la science des attitudes corporelles ou conduites (*behaviour*) ; ainsi naît cette psychologie non seulement sans âme, mais sans conscience, qu'est le *behaviourism*, comme leur métaphysique est sans épistémologie. Le mouvement s'est affirmé en 1912, par la publication du *New Realism*, dû à la collaboration de six écrivains différents.

L’un d’eux, M. R. B. Perry (*Présent philosophical tendences,* 1912 ; *The présent conflict of Ideals,* 1918), un ancien disciple de James, montre ainsi en substance l’inutilité de la conscience : il n’existe que notre organisme et son milieu ; ce sont les mêmes objets qui sont des faits physiques et qui peuvent devenir conscients, à une condition ; c’est qu’ils aient une connexion particulière avec le corps qui réagit ; le psychique n’est que le physique, pris dans une relation particulière.

Le néoréalisme est donc, dans son ensemble, surtout chez M. Russell et ses disciples américains, en opposition complète avec le romantisme, la philosophie de la vie et de la continuité. p.1106 Pourtant il y chez M. Russell lui-même un dualisme entre les lois logiques et les données de l’expérience, qui, s’accentuant chez M. Marvin (*A first book in Metaphysics,* 1912), arrive à une sorte d’irrationalisme qui voit, dans l’expérience singulière, une donnée qui déjoue tous les efforts pour la placer sous n’importe quel nombre assignable de lois, si bien que tout événement particulier est un terme logique ultime ; cette sorte de réalité impossible à analyser n’est-elle pas, à beaucoup d’égards, comme l’a remarqué M. J. Wahl [284], contraire au type d’analyse intellectualiste du néoréalisme ?

A côté du néoréalisme, on voit naître en Amérique des doctrines parentes parce qu’elles sont réalistes, mais différentes par le rôle qu’elles donnent à l’esprit. M. G. Santayana (Cf. *Three Proofs of Realism,* 1920 ; *The Life of Reason,* 1905-6) voit dans le mécanisme la seule explication rationnelle des choses, dans la matière le seul agent causal, et dans la conscience un simple rapport de ce qui se passe dans l’organisme et comme l’écho des intérêts du corps ; mais, en revanche, il considère la conscience comme la seule source des valeurs ; la tâche de la raison consiste non seulement dans l’explication mécanique des choses, mais

dans la constitution d'un règne de valeurs idéales, tel que les exigences de la vie soient ajustées à l'idéal, et l'idéal ajusté aux conditions naturelles. L'on trouve le même sens du spirituel dans la doctrine toute différente de M. Whitehead (*The concept of nature,* 1920 ; *Process and Reality,* 1929 ; *La science et le monde moderne,* tr. fr., 1930). Il considère comme fatal à toute cosmologie satisfaisante la séparation entre la perception et l'émotion, entre ces faits psychologiques et la causalité efficiente, enfin entre la causalité efficiente et le dessein intelligent. Or, dans cette séparation a vécu depuis Descartes presque toute la philosophie européenne : Descartes a inventé la séparation des deux substances pensante et étendue, chacune ne requérant qu'elle-même pour exister, « ce qui est faire de l'incohérence p.1107 une vertu ». Cette méthode permettait, partant de principes certains, d'employer la déduction, considérée à tort comme la méthode de la philosophie ; on admettait un Dieu comme la réalité éminente d'où tout découle. M. Whitehead, qui n'a pas été sans subir l'influence de la sagesse de l'Inde et de la Chine, prend en tout le contre-pied de cet état d'esprit : il cherche à saisir l'orientation vers une réalité qui se fait, plutôt que la déduction à partir d'une réalité toute faite. « Le principe que j'adopte est que la conscience présuppose l'expérience et non l'inverse » ; et en effet une entité actuelle, en tant que subjective, « n'est rien autre que ce que l'univers est pour elle, y compris ses propres réactions ». L'organisme, un peu comme chez Bergson, est tout orienté vers la constitution de ce sujet, en choisissant dans l'univers les éléments qui entreront dans sa constitution. M. Whitehead part des idées que W. James a exposées en 1904 dans son article : *La Conscience existe-t-elle ?* Les choses physiques ne sont pas substantiellement différentes des choses mentales : il n'y a entre elles que la distinction du public au privé. Il y a dans le procès créateur une sorte de rythme : d'un univers

« public », composé d'une multiplicité de choses, le procès saute à l'individualité privée qui est, comme le point directeur, le centre idéal, la fin à laquelle collaborent les choses ; puis de l'individu privé, il saute à la « publicité de l'individu objectifié », qui joue son rôle dans l'univers à titre de cause efficiente. On pourrait dire que le progrès universel, selon M. Whitehead, est comme une description idéalisée de la réaction organique au milieu, le centre s'enrichissant par l'action du milieu et lui rendant ce qu'il en a reçu. Cette doctrine est bien un réalisme, non certes au sens que M. Whitehead donne à ce mot, qu'il identifie avec matérialisme, mais en ce sens qu'elle s'efforce d'atteindre les choses au-dessous des constructions conceptuelles interposées entre elles et l'esprit [285].

p.1108 Comme toutes les précédentes doctrines anglaises depuis Bradley, elle est en somme une description de l'univers ; ce sont toutes des solutions de l' « énigme du sphinx », tentées non point selon la règle critique qui cherche dans l'univers connaissable l'expression des conditions mêmes de notre connaissance et aboutit ainsi au phénoménisme, mais avec la hardiesse d'une vision qui va droit aux choses, en dédaignant l'épistémologie.

II. — LE RÉALISME EN ALLEMAGNE : HUSSERL ET REHMKE

@

La logique est-elle indépendante de la psychologie ? Cette discussion conditionne en grande partie le développement de la philosophie allemande jusqu'à nos jours. Les « psychologistes » sont en général des adversaires

du kantisme ; nous verrons par quel mouvement tournant les antipsychologistes en sont des ennemis encore plus irréconciliables.

On a vu précédemment le rôle que l'école de Fries donnait à la psychologie. De même Stumpf (*Psychologie und Erkennstnisstheorie,* 1891) voit la source de défauts du kantisme dans l'isolement de la théorie de la connaissance et de la psychologie : si la théorie de la connaissance a pour tâche propre de déterminer les connaissances les plus universelles, la question de savoir comment sont possibles ces vérités universelles est, selon Stumpf, du ressort de la psychologie.

Parmi les logiciens psychologistes, on peut citer Sigwart (*Logik,* 1873-78) ; il ne veut pas voir dans la logique autre chose que l'étude de certains actes de pensée ; la logique diffère pourtant, selon lui, de la psychologie, d'abord par l'intention. puisqu'elle cherche les conditions de la pensée vraie et des jugements universels, ensuite par le contenu, puisqu'elle ne considère que la sphère de la pensée dans laquelle il peut y avoir vérité p.1109 ou fausseté, le jugement. Mais sa discussion sur la nature du jugement négatif marque nettement la place qu'il donne en logique à l'attitude mentale : le jugement négatif n'est, dit-il, ni originaire, ni indépendant comme le jugement positif ; il n'a de sens que par rapport à l'essai d'une affirmation positive qui échoue, et son caractère subjectif est marqué en particulier par le fait que l'on ne peut énoncer d'une manière exhaustive ce qui est à nier d'un sujet ; si Aristote a pu opposer l'affirmation et la négation comme l'union du prédicat et du sujet, et leur séparation, c'est qu'il admet implicitement la thèse des idées platoniciennes, considérant le prédicat comme un être indépendant. M. Jerusalem (*Die Urteils function,* 1893 ; *Das kritische Idealismus und das reine Logik,* 1905) ne voit aussi dans la logique qu'une théorie de la pensée vraie ; et c'est

comme acte de pensée qu'il étudie le jugement, lorsqu'il montre que ses formes traditionnelles ne correspondent pas à l'acte réellement effectué, qui consiste essentiellement à séparer, dans une représentation unique, un « centre de force », qui est le sujet, d'un événement qui l'exprime (comme : la rose sent). B. Erdmann, traitant dans sa *Logik* (1892) des rapports de la logique et de la psychologie, considère comme objet de la logique la pensée exprimée par le langage ; c'est donc une partie de l'objet de la psychologie. Mais la logique n'est pourtant pas une partie de la psychologie, parce qu'elle est une science formelle et normative. Ce n'est pas là du tout l'indépendance de la logique au sens où l'entendront les antipsychologistes.

Ceux-ci se rattachent à Franz Brentano (1838-1917), professeur à Würzbourg, après avoir été théologien catholique ; il distingue avec une grande force la validité logique d'une pensée de sa genèse psychologique. Il distingue de la logique une psychognosie qui recherche les éléments psychiques derniers dont se composent tous les phénomènes psychiques, et qui rendrait possible une caractéristique universelle, telle que l'a rêvée Leibniz, enseignant les lois d'après lesquelles les phénomènes naissent et p.1110 disparaissent [286]. Dans une direction analogue se développent, les idées de A. von Meinong (1853-1921) : dans *Ueber Gegenstände höherer Ordnung* (1899), il soutient que tout objet (par exemple un carré rond) peut être l'objet d'une connaissance scientifique, même s'il n'existe pas et même s'il n'est pas possible : la « théorie de l'objet » conçoit ainsi l'objet libre d'existence (daseinsfreie) dans sa plus grande généralité, indépendamment du fait qu'il est ou non appréhendé par nous, qu'il a ou non une valeur pour nous. Dans l'objet même on distingue des objets d'ordre supérieur (tels que les relations) qui supposent des objets d'ordre inférieur (les *relata*).

M. E. Husserl, professeur à Göttingen, puis à Fribourg, élève de F. Brentano, est d'abord l'auteur d'une *Philosophie der Arithmetik* (1891), dont le premier volume a seul paru ; il y montre que l'invention des symboles numériques et leur maniement sont destinés à suppléer à l'intuition déficiente de l'esprit humain. Cet ouvrage ne laissait en rien prévoir ses *Logische Untersuchungen* (1900 ; 2e éd., 1913-21), dont le premier volume (*Prolegomena zur reinen Logik*) a pour contenu, outre une critique étendue du psychologisme, la délimitation de la sphère de la logique, tandis que le second (*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntniss*) ne contient encore que des travaux préliminaires pour la construire.

La critique du psychologisme repose sur l'opposition entre les lois psychologiques qui sont empiriques, vagues, bornées à la vraisemblance et aux constatations de fait, et les lois logiques qui sont précises, certaines et normatives. C'est une opposition sur laquelle M. Husserl n'a cessé de réfléchir et qui est restée le centre de son œuvre. La *Formale und transzendentale Logik* (1929) indique sur ce point l'état dernier de sa pensée : il n'est pas facile, pense-t-il, de dégager les formes logiques des événements psychologiques qui les accompagnent inséparablement p.1111 (p. 137) ; concept, jugement, raisonnement, ce sont, dit-on, des événements psychologiques, et la logique est une branche de la psychologie : mais la raison profonde du psychologisme est dans le naturalisme sensualiste, dans l'antiplatonisme issu de Locke et de Hume ; on voit les seules données immédiates dans les impressions sensibles ; et il ne reste pour expliquer les formes logiques que l'enchaînement causal suivant des lois psychologiques, association habituelle par exemple ; on sous-entend que la seule donnée est la réalité sensible, et que l'idéal ou l'irréel ne peuvent être donnés. Or, quel est le critère de

l’indépendance qui fait l’objet (Gegenstand) ? C’est de rester numériquement identique dans ses apparitions multiples à la conscience (p. 138) : et cette identité numérique peut se dire par exemple, de l’ensemble de liaisons logiques qui démontrent le théorème de Pythagore, tout autant que d’une chose sensible. La pensée de M. Husserl, dirigée contre Kant tout autant que contre les empiristes, est que la notion de l’objet, ainsi ramenée à son caractère propre, couvre un champ bien plus vaste que la simple objectivité sensible.

Husserl fait usage ici de la notion d’intentionalité, déjà développée par Brentano. Qu’y a-t-il de subjectif et de proprement psychique dans la connaissance ? C’est la direction vers..., l’application à... l’objet, ce que Brentano, reprenant le vocabulaire scolastique, appelle *l’intention :* tout ce vers quoi elle se dirige est objet (Gegenstand). Ce qui conduit à l’erreur en cette matière, c’est l’idée fausse et étroite que l’on se fait de l’évidence ; on la prend pour un critère de la vérité, qui nous donne une assurance absolue contre l’erreur ; en fait, elle désigne « la forme générale de l’intentionalité ou conscience de quelque chose, dans laquelle l’objet conscient est conscient, de manière qu’il soit saisi par soi et vu par soi ». Il y a autant d’espèces d’évidences ou, ce qui revient au même, d’expériences qu’il y a d’espèces d’objets ; l’expérience externe par exemple est une de ces évidences spécifiques, parce que c’est la seule manière dont les p.1112 objets de la nature sont possédés par soi ; et il y a aussi une expérience ou évidence des objets idéaux ou irréels dont chacun reste numériquement identique si souvent qu’il soit expérimenté : la transcendance de l’objet n’est rien autre que cette identité. La philosophie de Mach ou celle de Vaihinger, pour qui cette identité n’est qu’une fiction, n’est qu’une forme du psychologisme, d’autant plus absurde qu’elle ne voit pas que ces « fictions » ont leur évidence à elles.

On voit comment cet antipsychologisme est un effort extrême pour ramener la pensée philosophique en deçà de Hume et du criticisme : effort qui touche à ceux du réalisme naïf, mais qui en diffère profondément par sa théorie de l'objectivité de l'irréel.

La délimitation de la logique pure, telle que l'entend M. Husserl, est assez différente de celle de la vieille logique formelle ; il l'appelle aussi doctrine de la science (*Wissenschaftslehre*)*,* Théorie des théories, enfin *Mathesis universalis :* son but est de déterminer l'essence qui se rencontre dans toutes les sciences théoriques ; sa nécessité, selon une remarque faite déjà dans la *Philosophie de l'Arithmétique* et qui pourrait avoir été le moteur de toute la pensée de Husserl, vient d'une déficience de l'esprit qui, ne pouvant qu'en très peu de cas arriver à la connaissance immédiate des faits, est obligé de se servir du circuit de la preuve ; elle étudiera donc tous les éléments dont se fait une preuve ; la liaison disjonctive, conjonctive ou hypothétique de propositions en nouvelles propositions ; les catégories qui décrivent l'objet : objectivité, unité, pluralité, nombre, rapports ; la recherche des lois fondées sur ces catégories, telles que la syllogistique ; la théorie pure des nombres ; elle arrive finalement à des théories, telles que la théorie mathématique des groupes. On voit donc en gros qu'elle embrasse, avec l'ancienne logique, le champ des principes mathématiques, compris dans l'esprit du leibnizianisme.

Mais, avant d'aborder la construction de cette logique. M. Husserl juge indispensable de définir ce qu'il appelle la p.1113 phénoménologie. Ce mot, dans le vocabulaire traditionnel, désigne cette partie préliminaire de la philosophie, qui, avant d'étudier la réalité même, recherche la manière dont elle se manifeste dans la conscience : la « phénoménologie de l'esprit » de Hegel contient les étapes par lesquelles

passe l'homme pour prendre conscience de l'esprit. Chez M. Husserl, dans les *Untersuchungen,* la phénoménologie est la pure description psychologique (sans aucune tentative d'explication ni de genèse) des actes de la pensée par lesquels nous atteignons les objets logiques ; nous exprimons ces objets par des mots significatifs : Qu'est-ce qu'exprimer ? Qu'est-ce que signifier ? voilà une question phénoménologique : la psychologie génétique résolvait ces questions à grand renfort d'associations ; pour Husserl, l'expression est une qualité irréductible d'un mot ; c'est ce qui fait que par lui on pense quelque chose. La signification ou sens, bien loin de dépendre d'associations arbitraires et variables, est tout à fait fixe, par exemple le sens du nombre 1 ; elle est donc un véritable objet, et c'est elle qui est l'objet de la logique pure ; elle en étudie les espèces et les rapports : pour elle une « signification universelle », comme celle d'*animal* ou de *rouge,* existe au même titre qu'une signification individuelle, comme celle de César.

Une autre question de la phénoménologie prise en ce sens, c'est : qu'est-ce que l'acte de penser (*Denken*) ? Nous avons vu que la pensée est un acte intentionnel, une direction vers un quelque chose ; mais ce quelque chose étant le même, l'« intention » peut être différente : on peut le penser d'une pensée pure, le représenter, l'affirmer ; autant de « qualités » différentes de l'intention ; et même, s'il ne s'agit que de pensée pure, un objet identique peut être un tout de pensées différentes : le même objet, par exemple, saisi comme équiangle ou comme équilatère. De la pensée il faut distinguer la connaissance, que Husserl décrit comme « accomplissement (Erfüllung) de l'intention » ; elle peut être parfaite, quand l'objet vers lequel on tend vers la pensée, est lui-même dans la conscience, comme le p.1114 nombre ; elle est imparfaite dans la perception extérieure, où l'objet n'est saisi que sous une certaine perspective.

La phénoménologie, ainsi comprise, présente un des traits caractéristiques des mathématiciens philosophes, et que l’on trouve même chez Descartes ; c’est une espèce de morcelage dans les principes qui s’ajoutent les uns aux autres à la manière de données idéales juxtaposées, le mathématicien ne cherchant jamais l’unité des principes, mais voulant avant tout dresser une liste de tous ceux qui sont nécessaires et suffisants pour la déduction. Mais M. Husserl n’a jamais écrit la logique dont ces recherches devaient être le préliminaire. Dans les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie,* qui paraît dans le premier volume du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913)*,* il prend cette fois la phénoménologie comme la science philosophique fondamentale qui doit mettre la philosophie au rang des sciences exactes comme les mathématiques ; cela veut dire, non comme on l’aurait compris au XVIIe ou au XVIIIe siècles, qu’elle doit prendre la forme déductive à partir d’un unique principe, mais rechercher ses principes à la manière des mathématiciens comme des termes idéaux et fixes, juxtaposés, indépendants du flux de l’expérience, sans se soucier de leur genèse. La phénoménologie, appelée aussi *science de l’essence ou science eidétique,* est destinée à fournir le moyen de découvrir ces termes ; son principe est de prendre simplement les choses qui s’offrent originairement à l’intuition telles qu’elles se donnent : or l’intuition du monde la plus naïve et la plus habituelle nous donne, mélangés ensemble, un flux d’événements, et des termes fixes qui tantôt apparaissent, tantôt disparaissent, mais en restant immuables : le bleu, le rouge, le son, l’acte de juger, etc... ; il ne s’agit ici de rien de semblable à ce qu’on appelle des idées générales ou abstraites, formées par combinaison et rapprochement, mais d’essences immuables à la manière des idées platoniciennes, qui sont connues par une intuition particulière, l’intuition des p.1115 essences

(Wesensschau) ; cette intuition est *a priori* et indépendante de l’expérience : mais elle ne peut en être dégagée que par cette analyse phénoménologique, qui tient à peu près, dans la pensée de Husserl, la place de la dialectique platonicienne : son procédé essentiel est l’*expulsion* (Ausschaltung) et la *mise entre crochets.* Un exemple typique en est donné par l’essence de la pensée ou de l’intentionalité qui est obtenue en excluant de la connaissance les objets, et en ne gardant que la direction vers eux ; mais ce qui est exclu et « mis entre crochets, peut, à son tour, être analysé phénoménologiquement par une exclusion en sens inverse. Il est clair que les données d’où l’on part pour cette analyse sont des données concrètes, mais non pas nécessairement réelles ; la fiction concrète permet de dégager les mêmes essences que la réalité. La philosophie (et c’est par là que M. Husserl, dans ses *Méditations cartésiennes*, donne sa pensée comme apparentée à celle de Descartes) doit « mettre entre crochets » provisoirement tout ce qui est donné, non seulement les réalités physiques, mais les essences mathématiques, pour arriver à l’intuition de l’essence de la conscience et de ses différents modes (conscience claire et obscure, procédant par signes, par images, ou par pensée pure, etc...) [287].

Les *Ideen* sont donc aussi une préface à une philosophie qui n’a pas encore été écrite. Le dernier livre de Husserl (*Formale und transzendentale Logik,* 1929) revient au problème des *Untersuchungen* sur la délimitation de la logique, mais avec une préoccupation toute nouvelle, celle de rétablir dans ses droits l’ontologie formelle proscrite par le kantisme. Voici la substance de la démonstration : l’analyse mathématique traditionnelle, aussi bien que la mathématique moderne qui introduit les notions d’ensemble, de permutation de combinaison, se rapportent à un objet en général, au quelque chose en général ; elles

nous enseignent toutes les formes de déduction imaginables (groupes, p.1116 combinaisons, séries, tout et partie), qui permettent de découvrir des propriétés toujours nouvelles : la mathématique est donc une ontologie formelle. Par contre, la logique d'Aristote paraît être une science de la démonstration qui a pour thème unique le jugement à sujet-prédicat ; elle n'est pas une théorie de l'objet, mais une simple théorie des propositions ; sans doute, on peut traiter la logique formelle comme un calcul algébrique et faire, comme Boole, du calcul arithmétique un cas particulier du calcul logique : cela n'empêche que la logique reste théorie des propositions ou des énoncés sur les choses. Cette opposition, de l'avis de M. Husserl, doit se réduire : toutes les formes d'objets, liaisons, rapports, ensembles, se présentent dans les formes du jugement : par exemple, l'opération par laquelle on transforme un « jugement pluriel » (celui dont le sujet est un pluriel) en un jugement où le prédicat s'affirme d'une collection fait intervenir les mêmes notions d'objets que la mathématique. La logique formelle serait donc, au même titre que la mathématique, une théorie de l'objet ; contre Kant, M. Husserl pense que la logique formelle est déjà transcendantale et exige une critique au même titre que celle-ci ; cette critique consiste dans l'analyse phénoménologique des conditions subjectives de la connaissance des essences logiques.

M. Husserl est avant tout un mathématicien et un logicien mais l'esprit de sa doctrine peut pénétrer et a pénétré en fait dans tous les domaines de la pensée philosophique. La psychologie, la morale, la philosophie de la religion, toutes ces disciplines où, pendant presque tout le XIXe siècle, ont dominé les idées de genèse, de formation lente, de réduction du complexe au simple, paraissaient être un terrain exceptionnellement défavorable à la doctrine : c'est pourtant dans ce domaine que Max Scheler (1875-1929),

professeur à Cologne, s'inspire, avec originalité, de l'esprit phénoménologique. Les valeurs morales et religieuses en particulier semblent dépendre plus spécialement du sentiment ou du cours de l'histoire ; elles consistent au p.1117 mieux en des manières de juger qui peuvent être humainement nécessaires, mais sont sans rapport à l'être. Or Scheler trouve dans les valeurs ce caractère d'identité numérique à travers la diversité des manifestations, qui est, pour M. Husserl. la marque d'un objet et d'une essence : l'agréable, le sacré, sont des qualités comme le son et la couleur qui, si différents que soient les sujets auxquels elles s'attachent, restent les mêmes ; la valeur est donc un être indépendant du sujet psychique et des désirs, et qui n'est pas du tout susceptible de genèse ; la capacité de sentir les valeurs est seule susceptible de se développer : notion de valeur qui n'est pas moins éloignée du néokantisme de Windelband que du naturalisme. Dans ces conditions, le classement des valeurs proposé par Scheler présente ce morcelage caractéristique de la *Wesensschau* de Husserl ; aucun lien ni principe commun entre les quatre espèces de valeurs qu'il distingue : l'agréable et le désagréable, les valeurs vitales (telles que noble et commun), les valeurs spirituelles (celles de la connaissance, de l'art, du droit), les valeurs religieuses ou le sacré (*Der Formalismus in der Ethik und die materielde Wertethik,* 1913-1916 ; *Vom Umsturz der Werte,* 1919).

L'apriorisme en morale, selon Kant, exigeait le formalisme : la liberté de la volonté n'est pas garantie, si la moralité dépend de la connaissance d'un bien. Scheler, avec sa théorie des valeurs connues *a priori,* croit pouvoir fonder un apriorisme moral matériel. Le formalisme de Kant exigeait, on s'en souvient, que la religion dépendît de la morale à titre de postulat. L'apriorisme matériel de Scheler libère la religion de cette exigence. D'une manière générale, la phénoménologie est favorable à la religion. Le grand

obstacle que la philosophie avait opposé à la religion depuis la Renaissance est qu'elle rompait l'unité mentale et intellectuelle ; elle ne pouvait trouver sa place dans le système intellectuel qu'en demeurant religion rationnelle ou naturelle ; mais en tant que religion positive, s'appuyant soit sur la tradition, soit sur l'intuition mystique, elle reste en marge p.1118 du courant intellectuel. Il ne semble pas douteux, autant que l'on peut juger son temps, que le XXe siècle ne nous fasse assister à un affaiblissement de cette passion intellectuelle qui s'exprimait chez Descartes par l'idée de l'unité de la science. Cet affaiblissement a pour effet un commencement de dislocation qui libère de l'exigence rationnelle d'unité, que l'on condamne comme un monisme superficiel. Le morcelage des essences dans la phénoménologie en est un exemple ; nous avons vu en effet que son point de départ était dans une exigence de la méthode mathématique (l'indépendance des points de départ indispensables à une démonstration) ; mais il sort rapidement du domaine dans lequel il est né pour servir de base à une doctrine qui donne un droit égal à chaque discipline, morale, esthétique, religion, en appuyant chacune d'elles sur une intuition d'essences distinctes et irréductibles.

Pour Max Scheler, qui arrive personnellement à adhérer au catholicisme, la philosophie de la religion n'est pas une psychologie qui analyse et réduit, mais une intuition de certaines essences qui se manifestent dans une expérience religieuse originale et irréductible ; il n'y a pas, selon Scheler, de véritable évolution religieuse, parce que l'essence fondamentale, dont la religion est l'intuition, est l'essence du sacré, qui reste identique, qu'elle soit appliquée à un être fini ou infini ; il n'y a d'autre foi que celle qui repose sur une intuition ; par exemple la foi chrétienne part de l'intuition de Dieu par le Christ. Ces

essences qu’on découvre par l’analyse dans la religion, telle qu’elle est donnée, sont les suivantes : l’essence du divin, c’est-à-dire de l’être qui, dans le sacré, a une valeur absolue ; les formes de révélation du divin ; l’acte religieux, qui est la préparation subjective, chez l’homme, à saisir, par la révélation, la valeur absolue. Ces valeurs sont irréductibles à d’autres, et notamment aux valeurs morales, bien que, d’ailleurs, Scheler admette l’impossibilité de séparer l’attitude morale de l’attitude religieuse. L’image du monde de Scheler est dominée par sa foi religieuse ; le monde, à p.1119 partir de la chute originelle, évolue naturellement dans le sens d’une déchéance graduelle ; dans cet univers, que la théorie physique de la relativité a prouvé fini, la loi de dégradation de l’énergie nous montre l’abaissement de l’énergie en qualité ; l’évolution de l’histoire est dans une tendance graduelle de la société à s’asservir aux seuls besoins économiques ; il y a un pouvoir satanique effectif qui lutte contre Dieu (*Vom Emigen im Menschen,* 1921).

On voit la tendance de Scheler à séparer, à diviser par traits accusés, comme l’école de peinture qui a succédé à l’impressionnisme ; cette tendance se manifeste aussi dans sa psychologie, ou il accepte, comme données immédiates et intuitives, cinq sphères tout à fait distinctes : monde extérieur, monde intérieur, corps, conscience d’autrui, divinité. Nous ne percevons d’ailleurs ces réalités que par l’intermédiaire de « sens » qui ne laissent passer dans la conscience que ce qui en est actuellement utile pour la vie ; le sens interne est, à cet égard, dans la même situation que le sens externe ; il a, comme lui, ses illusions, parce qu’il ne saisit qu’une partie des états internes.

M. Martin Heidegger, professeur à Fribourg, dont les premiers travaux se rapportaient à la scolastique, a fait paraître ses œuvres jusqu’en 1929 dans le *Jahrbuch für*

Philosophie und phänomenologische Forschung, édité par M. Husserl depuis 1919 (*Sein und Zeit,* 1927 ; *Vom Wesen des Grundes,* 1929). La base de sa réflexion, ce sont certains sentiments fondamentaux qui s'attachent non pas à tel ou tel objet particulier, mais à l'existence en général et à ses modalités : l'inquiétude, le souci, l'angoisse, la familiarité, l'ennui, la solitude, l'étonnement, la gêne ; ce sont les sentiments de ce genre qui sont révélateurs de l'essence du monde. Pour exposer brièvement son point de vue, on peut partir de ce qu'il est permis d'appeler son anticartésianisme : Descartes a déterminé l'essence du monde, abstraction faite de la chose pensante, et celle de la chose pensante, en supposant niée, dans son doute méthodique, l'existence du p.1120 monde ; ce dualisme des substances lui fait écarter entièrement l'ontologie scolastique. Or, son sujet sans monde est une fiction ; le donné, l'existence, c'est l'être-dans-le-monde (Sein-in-der Welt) ; il ne s'agit pas seulement du maniement des choses extérieures qui nous entourent, mais du sentiment d'être dans la totalité de l'existant : « S'il est vrai que nous ne saisissons jamais en soi et de façon absolue la totalité de l'existant, du moins il n'est pas douteux que nous nous trouvons placés au milieu de cet existant dont la totalité nous est dévoilée d'une manière ou d'une autre... Sans doute il semble que dans nos démarches communes nous nous attachions à tel ou tel être ; aussi l'existence quotidienne peut-elle paraître fragmentaire, elle maintient pourtant la cohésion de l'existant en sa totalité, voilée d'ombre, il est vrai. C'est alors que nous ne sommes pas spécialement absorbés par les choses ou par nous-mêmes que nous apparaît cette totalité, par exemple dans le cas de l'ennui général et profond... L'ennui profond, en s'étendant dans les abîmes de l'existence comme une brume silencieuse, confond étrangement les choses, les hommes et nous-mêmes, dans une indifférenciation générale. Cet ennui

est une révélation de l’existant dans sa totalité » [288]. De la même manière l’angoisse (Angst), ce sentiment très différent de la peur, parce qu’il est sans objet précis et que son objet est ressenti comme une totalité, nous révèle le néant au dedans duquel est l’existant ; ce qui nous oppresse dans l’angoisse, c’est l’absence du sentiment de familiarité, le sentiment d’étrangeté et, avec lui, l’évanouissement des choses.

Le problème philosophique essentiel, celui de l’être en tant qu’être, de l’être de l’existant ne peut se poser autrement qu’en échappant, par la culture libératrice de ces sentiments de totalité, aux idoles que nous nous sommes forgées pour les éviter et « vers lesquelles chacun à l’habitude de se sauver en rampant », par exemple l’absolu divin sur lequel nous p.1121 assurons l’existant, ou, plus simplement, le sentiment de familiarité qui s’attache à notre maniement des choses [289].

L’œuvre de M. Nicolai Hartmann (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntniss,* 1921, 2e éd., 1925) manifeste des tendances de même nature que les précédentes. Il pense en effet que le problème de la connaissance enveloppe le problème de l’être et ne peut pas être traité sans lui, mais qu’il ne se confond pas avec lui ; l’être de l’objet ne se réduit pas à être objet pour un sujet ; la relation qu’on appelle connaissance est une relation entre des êtres qui existent indépendamment de cette relation ; la théorie de la connaissance part nécessairement d’une théorie de l’être ; et même lorsqu’elle est purement critique, elle affirme implicitement que l’être est relatif à la connaissance. Sans que l’on puisse ici indiquer les solutions, on voit, dans la position du problème, une affirmation de réalisme.

La doctrine de Johannes Rehmke (*Philosophie als Grundwissenschaft,* 1910) est certes fort distincte de la

phénoménologie : elle a cependant quelque chose du réalisme, bien qu'elle considère comme privée de tout sens l'idée d'une réalité autre que la conscience. Rehmke pense avoir démontré que le panthéisme d'une part, le psychologisme et le phénoménisme de l'autre, sont des erreurs. Est réel en effet ce qui est en liaison d'action avec une autre chose ; il n'y a d'action, faite ou subie, qu'entre des individus, et rien n'agit sur soi-même ; agir pour un individu, c'est être la condition du changement pour un autre individu : il suit de là qu'une réalité universelle, telle que le Dieu du panthéisme, est une expression inintelligible. D'autre part la conscience et le corps sont des individualités absolument différentes et l'unité corps-conscience ne forme jamais un individu ; l'homme n'est donc pas un individu, mais une unité d'action de deux individus : on voit comment est écarté par là le phénoménisme qui réduit tout à la conscience. p.1122 La doctrine entière semble être le développement de l'antique aporie de Platon dans le *Charmide :* nul n'agit sur soi-même. C'est la négation de toute action immanente.

III. — LE RÉALISME NÉOTHOMISTE

@

Le thomisme, devenu la philosophie officielle de l'Église catholique depuis l'encyclique *Æterni patris* de 1879, a attiré en général, par son réalisme et par la réaction qu'il marquait contre Descartes et Kant, la sympathie des phénoménologues dont beaucoup sont d'ailleurs d'origine catholique. Le R. P. Erich Przywara, de l'ordre des Jésuites, esquissant l'histoire du mouvement de philosophie catholique dans les *Kantstudien* (vol. XXXIII, p. 73) y a distingué trois directions : le thomisme pur des écoles

dominicaines ; l'étude de la naissance au Moyen âge de la philosophie thomiste comme philosophie indépendante (travaux historiques de Ehrle, Grabman, Bäumker et Gilson) ; enfin une néoscolastique créatrice, qui, elle-même, suit plusieurs courants différents. L'auteur en distingue deux : la métaphysique chrétienne et le néothomisme. La métaphysique chrétienne traite des questions philosophiques dont la théologie suppose la solution : vérité, existence du monde extérieur, nature de l'âme : c'est l'objet des travaux de M. Gutberlet, du cardinal Mercier, de M. Geyser et de M. Gemelli ; elle est, d'après l'auteur, assez différente du néothomisme, et il la qualifie de néomolinisme ; car ses deux thèses fondamentales sont : « L'intellection des choses singulières est antérieure à l'intellection des choses universelles », ce qui est le fondement d'un « réalisme critique », opposé au « réalisme naïf » du thomisme, qui croit saisir les essences dans les choses singulières, et : « L'individu est sous la raison de la forme », ce qui amène à une métaphysique fondée sur les choses concrètes et non pas sur les premiers principes.

p.1123 De ce néomolinisme, qui est aristotélicien, le P. Przywara voudrait qu'on distinguât le néothomisme français sous la forme qu'il a prise chez les PP. Sertillange et Garrigou-Lagrange, où il veut reconnaître l'influence de l'esprit bergsonien : car il admet, d'une part, le primat, sur les sciences, d'une métaphysique qui saisit l'être : l'*intellectus universalium et quidditatum* est antérieur à l'*intellectus singularium* et à l'*intellectus dividens et componens* ; d'autre part la nature est un être dynamogénique, un devenir qui ne réalise jamais l'essence ; c'est la distinction réelle de l'essence et de l'existence opposée à la distinction de raison du molinisme. Le néothomisme se complète par la position du P. Maréchal vis-à-vis de Kant dans le *Point de départ de la métaphysique,* où

il cherche à rénover le criticisme de Kant sans tomber dans l'agnosticisme.

Tel est un des derniers témoignages sur un mouvement qui tient une grande place de nos jours : on voit combien il est varié et divers d'aspect : mais il est apparenté, par son réalisme, aux doctrines que nous analysons dans ce chapitre.

Son réalisme intellectualiste l'oppose à la fois à l'idéalisme ou phénoménisme kantien et au réalisme vitaliste bergsonien : la seconde de ces oppositions a été précisée en particulier par M. J. Maritain (*La philosophie bergsonienne,* 1914) : « M. Bergson, remplaçant l'intelligence par son intuition et l'être par la durée, par le devenir ou le changement pur, annihile l'être des choses et détruit le principe d'identité » (p. 149) ; une action qui est la réalité et qui grossit et se crée elle-même en avançant suit une loi directement contraire au principe de contradiction ; si le même engendre l'autre, si un être peut donner plus qu'il n'a, si le mouvement n'a pas besoin de mobile ni le mobile de moteur, c'est que les principes de raison suffisante et de substance ne sont pas exacts : ces critiques voient en somme dans le bergsonisme l'assertion opposée au grand principe aristotélicien repris par le thomisme et qui fait le fond de son intellectualisme : l'être en acte est antérieur à l'être en puissance.

p.1124 La position du réalisme thomiste à l'égard de l'idéalisme kantien a été définie avec netteté par le P. J. Maréchal (*Point de départ de la métaphysique,* 5 cahiers, Louvain, 1923-26). Après une étude historique détaillée des doctrines de critique de la connaissance depuis l'antiquité jusqu'à Kant, le P. Maréchal voit l'essentiel du kantisme dans la solidarité de ces deux thèses : négation de l'intuition intellectuelle, négation de la connaissance des noumènes,

s’il est vrai que cette connaissance n’a d’autre organe que l’intuition intellectuelle. Le P. Maréchal ne prétend pas établir, contre Kant, l’existence de l’intuition intellectuelle ; mais il ne croit pas que sa négation entraîne celle de la connaissance du noumène. Kant lui-même, dans la *Critique de la Raison pratique,* a montré que des noumènes, Dieu, l’être libre, acquéraient une valeur objective, comme conditions de l’exercice de la Raison pratique ; « supposons que l’on puisse montrer que les postulats de la Raison pratique,... tout au moins l’absolu divin..., sont également des conditions de possibilité de l’exercice le plus fondamental des facultés de connaître,... on aurait alors fondé la réalité objective de ces postulats sur une nécessité appartenant au domaine spéculatif », sans user pourtant de l’intuition intellectuelle (3e cahier, p. 237) ; or la chose est possible, dès que l’on n’admet plus la coupure que Kant prétend avoir établie entre phénomène et noumène ; on peut le faire sans adhérer pour cela au platonisme qui prétend saisir directement l’intelligible : le thomisme nous enseigne une voie moyenne : nos concepts ne dépassent pas la quiddité sensible ; mais ils ont un « élément de signification » dont l’objet, représentable indirectement, enveloppe une relation ontologique à l’absolu ; la réalité conditionnée qui nous est donnée suppose, par cet élément, une référence à l’Absolu. « La critique kantienne prouve seulement que, si l’objet immanent n’est qu’une unité synthétique et formelle des phénomènes, en vain espérerait-on en déduire, par voie d’analyse, une métaphysique » ; mais, en réalité, une faible trace de la connaissance divine subsiste à l’échelon modeste où se p.1125 range l’intelligence humaine ; elle apparaît dans la prescience des produits de notre action, et dans l’apriorité de notre intellect agent qui actue les intelligibles ; il y a un dynamisme qui porte l’intelligence vers l’Absolu, et c’est là l’être même de l’intelligence. Toute l’erreur de l’idéalisme moderne vient de

la « disjonction malheureuse », accomplie à la fin du Moyen âge, entre l'aspect vital ou dynamique et l'aspect conscient de la connaissance.

On conçoit par là la situation du néothomisme envers la philosophie moderne ; il a envers elle une « intolérance nécessaire » (cah. IV, p. 462) parce qu'il possède la pierre de touche ; pourtant, n'ignorant pas la perfectibilité indéfinie des expressions humaines du vrai, la scolastique demeure « généreusement accueillante aux enrichissements successifs de la pensée humaine », précisément parce qu'elle n'adopte d'éléments étrangers que ce qu'elle peut en assimiler.

Le néothomisme contient donc une thèse précise sur le sens de l'histoire de la philosophie ; d'où l'importance considérable des travaux qu'il consacre à l'histoire de la philosophie médiévale et dont nous avons indiqué les principaux à la place chronologique convenable.

CHAPITRE XIV

SOCIOLOGIE ET PHILOSOPHIE EN FRANCE

@

p.1126 Dans un ouvrage récent (*Sociologues d'hier et d'aujourd'hui,* 1931, p. 34), M. G. Davy a indiqué, dans la sociologie française, depuis 1850 à nos jours environ, quatre directions : celle « qui va de Saint-Simon et d'Auguste Comte à Durkheim ; celle qui, sous les noms de Réforme sociale et surtout de science sociale, va de Le Play à Paul Bureau, en passant par H. de Tourville et Demolins » ; puis, issu de Spencer, l'organicisme d'Espinas ; enfin la direction représentée par G. Tarde. Nous donnons ici quelques renseignements très brefs sur ces diverses directions, dans la mesure où elles peuvent intéresser l'histoire de la pensée philosophique.

La *Réforme sociale en France* (1864), de F. Le Play, est destinée à mettre fin, par l'emploi de la méthode d'observation, à l'instabilité sociale qui provient des révolutions. L'expérience dans tous les sens du mot, celle du grand manufacturier, celle que l'on acquiert dans l'observation des peuples étrangers, celle que font les peuples dont les institutions (comme celles de l'Angleterre) proviennent de coutumes immémoriales, voilà ce que Le Play oppose aux principes tout faits : ainsi (p. 89), au rationalisme philosophique qui fait marcher la civilisation de pair avec l'affaiblissement des croyances religieuses, il oppose l'expérience de la Russie, de l'Angleterre et des États-Unis, peuples où le progrès est le plus marqué et les croyances les plus fermes. C'est là la thèse même qui a été reprise par Paul Bureau dans la *Crise morale des temps*

nouveaux (10e éd., 1908) ; la justification sociale du sentiment religieux fait le fond de ce p.1127 livre : « Le sens intime, profond et vécu de la relation qui nous unit à un être supérieur et infini..., peut seul exercer sur nous la pression qui est nécessaire pour l'établissement d'une discipline intérieure, vraiment féconde pour le bien collectif » : l'expérience est ici le premier et le dernier mot et par là cette école, qui d'ailleurs soutient la supériorité des Anglo-Saxons (c'est le titre même du livre de Demolins) a quelque chose du pragmatisme.

Tous les travaux de Gabriel Tarde (*Les lois de l'imitation*, 1890 ; *La logique sociale*, 1893 ; *L'opposition universelle*, 1897 ; *Les lois sociales*, 1898) sont destinés à ramener tous les faits sociaux au phénomène de l'imitation, dans lequel un acte, une idée ou un sentiment tendent à se transmettre d'une personne à une autre personne. Le point de départ de l'imitation est l'invention, qui est un fait essentiellement individuel et non social : l'individu seul invente, principe qui, en des faits sociaux comme ceux de la religion et du langage, que l'on tend à attribuer vaguement à quelque force collective mal définie, était au fond singulièrement nouveau. D'après ce principe, il est très difficile de voir le fait social essentiel, comme on en a l'habitude, dans une solidarité telle que la solidarité économique, où il y a seulement coordination sans imitation ; les sociétés fondées sur la solidarité la plus parfaite ne sont-elles pas les colonies animales, c'est-à-dire les sociétés inférieures ? La forme juridique fonde un lien social supérieur, parce qu'elle repose sur l'imitation dans les mœurs et dans les lois. Chercher comment se présente et se modifie l'imitation dans toutes les circonstances réelles, tel est le but du sociologue. L'imitation sociale n'est peut-être elle-même qu'un aspect d'un caractère essentiel à tout le réel ; les phénomènes de répétition sont en effet les phénomènes élémentaires qui

font l’objet de la physique, par exemple, les vibrations qui se succèdent en se répétant, ou, en biologie, les faits d’hérédité : ce retour cyclique devient une catégorie universelle.

L’organicisme d’Alfred Espinas (1844-1922) trouve son expression la plus claire dans le passage suivant : « Pour nous et p.1128 pour tous les naturalistes évolutionnistes, l’organe et l’individu appartiennent à la même série ; il n’y a entre eux qu’une différence de degré purement accidentelle... Autrement on ne comprendrait pas comment tous les organes tendent à s’unifier, à s’individualiser, même alors qu’ils ne peuvent, en raison de la complexité et de la solidarité de l’organisme dont ils font partie, prétendre à se séparer de l’ensemble » [290]. C’est l’étude des sociétés animales et particulièrement des colonies animales qui avait conduit Espinas à ce résultat (*Des sociétés animales*, 1877) : l’organe dans l’organisme est ce qu’est l’individu dans la société ; individus, sociétés animales, sociétés humaines sont tous des espèces d’un seul genre, l’organisme ; un individu, comme groupement de cellules, est une société. Le but d’Espinas est de suivre les formes diverses que prend l’organisation depuis les colonies et les sociétés animales, destinées à satisfaire les simples besoins vitaux élémentaires, jusqu’aux sociétés humaines, à base de conscience et de sympathie.

Le but d’Émile Durkheim (1858-1917) est avant tout d’instituer une sociologie positive qui, laissant de côté l’ambition qu’a eue Comte de découvrir la loi générale d’évolution de l’humanité et abandonnant toute philosophie de l’histoire et toute théorie générale de l’essence de la société, cherche à découvrir, par les méthodes ordinaires d’observation et d’induction, les lois qui relient tels phénomènes sociaux à tels autres, par exemple le suicide ou la division du travail à l’accroissement de la population.

Durkheim se plaint à juste titre qu'on l'ait critiqué en prenant pour des théories générales de la société, les définitions provisoires ou maximes de recherche, dont, comme tout savant, il fait usage : s'il définit par exemple l'acte moral par la sanction qui accompagne la violation d'une règle, ce n'est pas qu'il voie là l'explication ni l'essence de la moralité : c'est seulement un moyen de la reconnaître.

p.1129 La sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie : c'est surtout cette transmutation des problèmes philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici. Durkheim est très sensible au « désarroi actuel des idées morales », à la « crise dont nous souffrons », et peut-être la recherche d'un remède à cette situation a-t-il été le motif dominant de toute son activité. Une des formes de cette crise vers 1880, c'était l'hostilité qu'il y avait entre science et conscience, entre l'empirisme et le relativisme, qui semblait conduire à une morale utilitaire et à toutes les fantaisies individuelles, et, d'autre part, les exigences rationnelles et morales d'une justice impersonnelle et absolue. L'ambition de la doctrine de Durkheim est de satisfaire entièrement aux exigences d'une méthode scientifique, en s'assurant pourtant tous les bénéfices d'une méthode rationnelle et aprioriste. Presque partout où le rationalisme dit : *a priori*, Durkheim dit : société. La société a, en effet, par rapport à l'individu, des attributs tout à fait semblables à ceux que la philosophie donne à la raison : relativement permanente, tandis que l'individu passe ; à la fois transcendante aux individus, puisque la règle sociale ou l'opinion s'imposent à eux comme une chose qu'ils n'ont pas créée, et pourtant immanente, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous, et puisqu'elle seule fait de nous des êtres vraiment humains et civilisés, et qu'elle est le fondement de toutes

les fonctions mentales supérieures. Or, cet être qui est à nous comme la raison à l'individu, est en même temps objet d'expérience et de science ; l'expérience méthodique nous permet de saisir les causes des faits sociaux dans d'autres faits sociaux et d'aboutir à des lois positives : une règle sociale, qui est l'absolu et l'*a priori*, pour un individu d'une société, est, pour le sociologue, relative à une certaine structure sociale dont elle est l'effet ; le respect qu'elle inspire ne l'empêche pas d'être objet de science. Voici par exemple la prohibition de l'inceste ; Durkheim pense avoir démontré, en se référant aux p.1130 sociétés primitives, qu'elle dérive de la règle de l'exogamie, c'est-à-dire de l'interdiction d'épouser aucune femme du clan dont on fait soi-même partie ; de plus il rattache cette interdiction à certaines croyances concernant le sang ; voilà la règle morale ramenée à son fondement primitif et en même temps expliquée toute une floraison de sentiments, qui naissent autour de cette règle, notamment le contraste entre la régularité et la solidité des sentiments qui nous lient à la famille, et l'amour-passion, tout individuel, personnel et affranchi de ces règles. De ces motifs de la règle, ce qu'on appelle la « conscience morale » n'en révèle aucun ; la répulsion que l'individu a pour l'inceste est à la fois sacrée et incompréhensible.

Pour que cette attitude soit possible, il faut admettre, il est vrai, que, « une fois entrée dans les mœurs, la règle dure et survit à sa propre cause » ; notre conduite naît de préjugés sociaux, que nous trouvons aujourd'hui absurdes, mais qui, avant de disparaître, ont donné naissance à des manières de faire auxquelles nous sommes attachés. Ne pourrait-on pas alors objecter à Durkheim ce qu'on objecte à Hume et à tous ceux qui cherchent une genèse naturaliste des *a priori* intellectuels ou moraux : en donner les motifs, n'est-ce pas les détruire, les profaner en leur enlevant leur caractère sacré ? La balance ne penche-t-elle pas en faveur

du relativisme ? A quoi Durkheim fait une réponse difficilement conciliable avec les assertions précédentes : « C'est, dit-il, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge ; sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher » ; la permanence d'une règle n'est donc pas le fruit d'une habitude individuelle ou héréditaire comme chez Hume ou Spencer, elle est une épreuve de sa vérité ; c'est là le principe de de Bonald, et, d'une manière curieuse, Durkheim en conclut qu'il n'y a pas de religions « qui sont vraies par opposition à d'autres qui p.1131 seraient fausses. Toutes sont vraies à leur façon » ; ainsi voyait-on autrefois dans toutes les religions des formes ou déformations d'une unique religion primitive.

On voit combien, par cette réponse, Durkheim s'éloigne de Comte, qui fait reposer l'unité sociale sur des erreurs formelles qui s'annulent peu à peu par le progrès intellectuel : Durkheim, attaché par méthode aux questions spéciales, ne connaît pas de pareil progrès, et d'ailleurs, ne donne pas à sa sociologie le soubassement du système des sciences positives ; la société est chez lui un facteur immuable, au moins formellement, étant source, à toute époque, de règles juridiques, morales, religieuses, intellectuelles, qui, à toute époque, sont vraies parce qu'elles ont la société non seulement pour principe, mais pour objet. Les « représentations collectives » de la conscience sociale que chaque conscience individuelle n'atteint que très imparfaitement ne se réfèrent jamais qu'à la société dont elles sont issues : les dieux des religions, c'est la société même dans son caractère sacré ; les représentations collectives, toutes chargées de qualités (gauche et droite, jours fastes et néfastes, etc...) ont pour

contenu des croyances et activités sociales effectives ; de là leur vérité.

Dans la société se confondent le fait et l'idéal ; grâce à la sociologie, l'idéal paraît avoir la valeur d'un fait. Mais il n'en reste pas moins que l'idéal se sépare parfois du fait ; il y a des aberrations sociales, des faits sociaux anormaux, comme le suicide ; aussi peut-on concevoir des appels d'une conscience morale aberrante à une conscience morale rectifiée ; la représentation collective vraie n'est pas nécessairement la représentation commune ; un individu génial, comme Socrate, peut être le seul à posséder la morale véritable de son temps. Il y a entre la société et la conscience individuelle comme une distance qui peut s'accroître au point que la véritable représentation collective peut s'effacer de la conscience. De là dérive la portée pratique et réformatrice de la sociologie qui en appelle en quelque p.1132 sorte de la société mal informée à la société mieux informée, et qui a pour but final de renforcer la conscience sociale chez l'individu. C'est pourquoi, d'une manière parfaitement logique, Durkheim propose de restaurer les corporations, dans des conditions convenables à la vie moderne. Pour mettre l'individu en communion avec la société, l'État est trop vaste et trop lointain, la famille monogamique réduite de notre époque trop étroite ; la corporation forme un corps social qui est à la mesure de la conscience individuelle, et qui, pourrait-on dire, devient, chez Durkheim, comme le Verbe du Dieu société (Ouvrages principaux de Durkheim : *De la division du travail social*, 1893 ; *Les règles de la méthode sociologique*, 1895 ; *Le Suicide*, 1897 ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912 ; *L'éducation morale*, 1925).

En 1896, Durkheim fonda l'*Année sociologique* (de 1896 à 1913 ; nouvelle série en 1925) qui groupe des travaux inspirés de sa méthode, spécialisés dans les diverses

branches de la sociologie. La sociologie religieuse est l’objet des travaux d’Henri Hubert et de M. Marcel Mauss (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1897-98 ; *Esquisse d’un théorie générale de la magie*, 1902-1903). M. Paul Fauconnet (*La Responsabilité,* 1920) et M. Georges Davy (*La foi jurée,* 2922 ; *Le Droit, l’Idéalisme et l’Expérience,* 1923 ; *Éléments de sociologie,* t. I, 1924) s’occupent de sociologie juridique. M. Maurice Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveaux de vie*, 1912 ; *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925 ; *Les causes du suicide*, 1930), traite de faits sociaux tout à fait généraux : tous ces travaux sont d’ailleurs inspirés moins d’une même doctrine que d’une même méthode.

C’est sur elle que M. Charles Lalo appuie ses recherches esthétiques (*L’Esthétique expérimentale contemporaine,* 1908 ; *Les sentiments esthétiques*, 1910 ; *L’art et la vie sociale,* 1920) ; il voudrait étendre à l’art une méthode d’explication sociologique, qui, jusqu’ici, n’a guère été appliquée qu’à l’art primitif, connu par les données ethnologiques.

p.1133 M. Gaston Richard (*L’origine de l’idée de droit,* 1892 ; *L’idée d’évolution dans la nature et dans l’histoire,* 1902 ; *La sociologie générale et les lois sociologiques* 1912) conserve au contraire une attitude critique à l’égard de cette méthode ; il essaye de fonder une sociologie générale qui soit distincte d’un simple corpus des sciences sociales auquel M. Durkheim voudrait la réduire ; et il en trouve l’unité dans une théorie des formes sociales, issue de Fichte, qui montre comment les faits sociaux, résultant de relations naturelles des individus, doivent être soumis à la communauté, qui représente les fins idéales, droit, religion, etc..

M. Bouglé (*Les idées égalitaires*, 1899 ; *Essai sur le régime des castes*, 1908) ne voit dans l'explication sociologique, telle que l'entend Durkheim, qu'un moment de l'explication totale ; c'est une loi sociologique que le développement des idées égalitaires est lié à un accroissement de densité de la population ; mais on peut se demander en outre les raisons de cette liaison, et on les trouvera dans les modifications psychologiques produites par la concentration sociale ; on passe ainsi des simples concomitances aux relations intelligibles. Dans les *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs* (1922), M. Bouglé fait valoir l'explication de l'origine des valeurs intellectuelles, morales ou esthétiques, à partir des représentations collectives ; et il s'efforce de montrer que le caractère idéal et spirituel de ces valeurs n'est pas incompatible avec une pareille origine.

Dans *La morale et la science des mœurs* (1903), M. L. Lévy-Bruhl, partant du point de vue sociologique, a nié qu'il pût exister rien de pareil à ce que les philosophes entendaient par une morale théorique, c'est-à-dire une science de règles d'action fondées sur une nature humaine identique et formant un tout harmonieux ; il y a au contraire une morale donnée, que la science peut étudier comme un fait ; à cette science, si elle est assez avancée, pourrait se rattacher un art rationnel, qui serait à la science des mœurs ce que la médecine est à la biologie, C'est cette science des mœurs qui fait l'objet des livres de M. p.1134 Albert Bayet (*Le Suicide et la morale,* 1922 ; *La morale des Gaulois,* 1927-31).

Si les mœurs ou règles morales sont relatifs à un état de société déterminé, ne peut-on pas en dire autant de la mentalité en général, et en particulier des principes directeurs de l'intelligence, que la philosophie, empirique ou idéaliste, s'accorde à regarder comme identiques dans tous

les temps et constitutifs d'une raison humaine universelle ? Telle est la question dont M. Lévy-Bruhl recherche la solution par un examen des principes intellectuels de la mentalité primitive, telle qu'elle peut être connue par l'ethnologie (*Les fonctions mentales des sociétés inférieures*, 1910 ; *La mentalité primitive*, 1922 ; *L'âme primitive*, 1927 ; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931). La plupart des ethnologistes admettaient l'identité parfaite des fonctions mentales chez les primitifs et chez les civilisés ; ce sont, d'après eux, ces mêmes fonctions qui produiraient, chez nous, la science et, chez eux, les mythes. Pourtant, à l'examen, on trouve que ces fonctions supposent des concepts bien définis, précis et classés, impossibles à confondre : or le sauvage, loin de penser à l'aide d'idées définies, qui s'incluent ou s'excluent logiquement, pense à l'aide d'images, qui, de la manière la plus étrange pour nous, s'écoulent les unes dans les autres, comme s'il ignorait notre principe de contradiction ; entre les êtres qu'il déclare identiques, l'expérience ne montre souvent aucune espèce d'analogie ; ils sont identiques par une sorte de participation, qui est un fait ultime, échappant à toute analyse logique. Cette pensée prélogique est la seule explication d'une croyance au surnaturel qui voit les objets doués de puissances mystiques capables de produire le bonheur ou le malheur, et de la peur religieuse de voir l'ordre social troublé, si l'homme ne respecte pas les règles traditionnelles de conduite à l'égard de ces puissances.

La sociologie de Durkheim donne l'initiative des normes intellectuelles, juridiques et morales à la société prise comme p.1135 tout. Aussi n'est-elle point sans liaison, malgré bien des différences, avec la théorie du droit objectif de juristes comme Léon Duguit (*Les transformations du droit public*, 2e éd., 1927) qui, comparant la société à un vaste atelier coopératif, où chacun a une besogne à remplir, dérive

la règle du droit de la constitution même de cette société [291].

Gustave Belot, dans ses *Études de morale positive* (2e éd., 1921), estime qu'une telle morale doit avoir à la fois rationalité et réalité ; par la seconde de ces conditions, elle est très étroitement liée à la sociologie. « La moralité, considérée dans sa réalité, serait... un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses membres ; Belot demande donc à la sociologie toutes les données du problème, mais il estime que la sociologie ne peut satisfaire à l'exigence de rationalité (acceptation réfléchie du sujet) qui est d'un tout autre ordre.

La question philosophique posée par la sociologie reste en effet de savoir jusqu'à quel point les fonctions mentales sont des fonctions sociales ou un ensemble de représentations collectives. A cet égard, le livre de Daniel Essertier (*Les formes inférieures de l'explication,* 1927) fournit une contre-partie de la thèse de l'origine raciale de la raison, en dégageant l'évolution mentale de l'évolution sociale ; la naissance de la raison semble s'être faite malgré la pensée collective et même contre cette pensée qui, par elle-même, reste toujours à un stade inférieur.



CHAPITRE XV

PSYCHOLOGIE ET PHILOSOPHIE

@

p.1136 La psychologie était en général considérée, dans la période précédente, comme une science indépendante et détachée de la philosophie. Théodule Ribot (1830-1916), le fondateur de la *Revue philosophique* (1876), a affirmé cette indépendance notamment dans la *Psychologie anglaise contemporaine* (1870). Mais elle a subi, à notre époque, des transformations considérables qui l'ont, à certains égards, rapprochée de la philosophie. L'on ne peut ici faire un historique, même bref, de ces transformations : qu'il suffise d'indiquer quelques-uns des principaux mouvements.

Dans l'ensemble, elle tend à mettre en valeur des aspects généraux de la vie psychologique, tels que la « pensée », les « conduites », les phénomènes de contrôle ; il ne s'agit pas de découper la conscience en atomes, sensations, images, que l'on rassemble ensuite, mais bien d'étudier des totalités indivises.

Déjà Frédéric Paulhan dans de nombreux ouvrages, dont les derniers sont d'un moraliste autant que d'un psychologue, faisait ressortir un caractère universel de la vie mentale, l'association systématique et la finalité immanente qui unissent les éléments de l'esprit (*L'activité mentale et les éléments de l'esprit,* 1889 ; *Les mensonges du caractère,* 1905 ; *Le mensonge du monde,* 1921). Après avoir, dans son *Automatisme psychologique* (1889), employé la notion de synthèse mentale pour expliquer les phénomènes supérieurs de l'esprit, M. Pierre Janet, dans l'ensemble d'écrits dont il a résumé les conclusions au *Traité*

de Psychologie de M. C. Dumas (t. I, p. 929, 1923) pense que la « psychologie p.1137 doit devenir plus objective ». Elle étudie la conduite des hommes, les mouvements partiels, les attitudes générales par lesquelles l'individu réagit aux actions des objets environnants : dans ces conduites, elle observe des caractères généraux, toujours présents, et qui ne varient qu'en degré : la tension psychique avec toutes ses oscillations, depuis le degré inférieur où une action reste pensée et imaginée jusqu'au degré supérieur où elle s'exécute. On trouve ici un mouvement parallèle au *behaviourism,* que nous avons mentionné à propos du réalisme américain. Même note chez M. H. Piéron, qui conçoit la psychologie comme partie de la biologie (*Le cerveau et la pensée,* 1923), parce qu'elle est pour lui l'étude des modes de réaction de l'individu ou comportements, toujours physiologiquement conditionnés : le psychologue doit ignorer la conscience.

L'ensemble des méthodes actuelles de la psychologie interdit d'isoler un fait psychologique du contexte psychophysiologique où il est inséré ; une émotion par exemple n'est rien en dehors de cet ensemble. M. G. Dumas, dans son livre sur *La Joie et la Tristesse* (1900), se donne comme règle, dans la recherche sur les faits affectifs, d'étudier des états affectifs divers, des variations émotionnelles chez un même individu, plutôt que d'étudier le même état affectif chez des individus différents : cette totalité de caractères, qu'on appelle l'individualité, détermine à tel point chaque phénomène que les phénomènes de même nom, la joie ou la tristesse par exemple, ne sont jamais tout à fait comparables d'un individu à un autre : voilà semble-t-il, qui fait perdre tout espoir d'atteindre les « éléments » de la conscience.

Les problèmes de genèse, si étudiés dans la période antérieure, sont en général délaissés pour des problèmes

que l’on pourrait dire de structure : le mouvement des idées est le même en psychologie qu’en sociologie et dans toute la philosophie : l’idée d’évolution, née du romantisme, s’efface peu à peu. En voici divers témoignages :

p.1138 L’Américain J. Mark Baldwin voit bien dans la psychologie une science génétique, et, comme M. Bergson, il n’admet pas que le devenir spirituel s’interprète par les catégories des sciences mécaniques ; mais il ne s’agit point de restaurer l’idée d’évolution conçue à la manière de Spencer ; tout au contraire, il pense que les phénomènes psychiques ainsi que tous les autres (car son « pancalisme » est une philosophie générale) ne sont compréhensibles que si l’esprit se réfère à une expérience totale et immédiate de lui-même par lui-même ; c’est dans la contemplation esthétique qu’il place cette connaissance totale ; les catégories esthétiques sont selon lui comme des règles d’organisation qui permettent de classer tous les aspects de l’expérience (Cf. surtout *Genetic Logic,* New-York, 1906-08 et *Genetic theory of reality,* 1915) [292].

Dans son livre sur *La conscience morbide* (1913), M. Charles Blondel voit le principal de l’état mental pathologique dans le « psychologique pur », c’est-à-dire dans la masse homogène de nos impressions organiques, base d’une individualité irréductible et impénétrable à ces influences sociales sous lesquelles se constituent en nous la raison et la conscience normale ; la maladie mentale naît quand le refoulement de cette masse dans la subconscience, tel qu’on le constate dans la conscience normale, n’a plus lieu : c’est l’attitude mentale comme telle, qui est ici objet d’étude.

L’œuvre entière de M. Henri Delacroix vise à montrer qu’il est impossible d’interpréter une partie quelconque de la vie de l’esprit sans la rapporter au tout (*La religion et la foi,*

1922 ; *Le langage et la pensée,* 1924 ; *Psychologie de l'Art,* 1929). « Pour que le langage soit possible, il faut un esprit ; il faut que soit fondé un système de notions ordonnées par des relations ». De même la religion : la religion n'est pas sentiment pur : « Il n'y a religion qu'autant que les tendances qui cherchent à se satisfaire $_{p.1139}$ renoncent aux moyens immédiats et naturels,... s'organisent des moyens détournés, pratiques magiques et religieuses, et supposent un système d'êtres et de notions qui gouvernent leur accomplissement... Il y a une pensée silencieuse, qui précède son expression verbale et imagée, ou qui la déborde ». « L'art vise à ordonner en un clair système l'essaim chantant des données sensorielles... Il serait faux de supposer d'un côté la raison, la sagesse, l'intelligence ; de l'autre l'abandon à une sorte d'intuition supraintellectuelle. L'intelligence travaille, taille et mesure dans l'art comme dans la science ». Cette totalité de l'esprit en chacune de ses œuvres, c'est ce que constate M. Paul Valéry parlant, à propos de l'invention artistique, de la « méditation théorique complexe, méditation mêlée de métaphysique et de technique », qui accompagne l'enfantement de l'œuvre (*Bulletin de la société française de philosophie,* janvier 1928, p. 5).

La psychologie de la période précédente considérait l'image comme une sorte d'élément mental ; l'impossibilité d'une pareille analyse a été prouvée par cette psychologie de la pensée qu'Alfred Binet a développée en France (*L'étude expérimentale de l'intelligence*, 1903) et qui a été en Allemagne l'objet des recherches de l'Institut de Wurzbourg (Cf. *La Pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, Messer et Buhler,* par A. Burloud, 1927). La théorie de la forme (*Gestalttheorie*) attire l'attention sur des phénomènes, tels que la perception de l'ordre ou disposition de trois points lumineux, qui ne se ramène nullement à la sensation lumineuse de chacun

d'eux [293]. De plus l'introspection témoigne de l'existence d'une pensée pure, vide d'images et vide de mots ; nous ne pensons pas sans avoir le sentiment d'une tâche, sans nous placer dans une certaine attitude, sans une certaine intention, mais nous pensons sans images ; on comprend le sens d'une phrase sans qu'aucune p.1140 image se présente à la conscience : c'est le dynamisme même de la pensée qu'on se donne à étudier dans sa totalité indécomposable ; c'est l'esprit opposé à celui des théories associationnistes.

S'il y a une étude où les problèmes de genèse jouaient un rôle important, c'est celle de la psychologie de l'enfant. Or, dans la série des ouvrages que M. Jean Piaget y a consacrés (*Le langage et la pensée chez l'enfant,* 1924 ; *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* 1924 ; *La représentation du monde chez l'enfant,* 1926), la mentalité infantile apparaît comme une sorte de bloc irréductible, qui ne prépare pas la mentalité adulte, mais au contraire l'exclut, et que l'on peut décrire plutôt qu'analyser ; elle serait à la pensée de l'adulte à peu près ce que la mentalité primitive est, d'après Lévy-Bruhl, à celle du civilisé.

D'une manière générale, quelle que soit la variété des divers courants que nous venons de signaler, ils expriment tous la nécessité de ce qu'on pourrait appeler un nouveau plan de clivage dans l'analyse psychologique ; il s'agit de ne pas dissocier à la légère ce qui n'a de sens que dans l'union ; la psychologie pathologique de M. Freud ou psychanalyse peut en être un dernier témoignage ; le sens qu'elle donne aux actes manqués, aux lapsus, aux rêves, c'est-à-dire à tout ce qui apparaît au premier abord comme un accident de la vie psychologique, et dont elle fait un symbole qui exprime et cache à la fois toute la vie psychologique souterraine du désir (libido), refoulée grâce à la « censure », montre la même tendance à une vue globale et indivise comme condition de la connaissance de la vie

mentale (Cf. *Essais de psychanalyse,* tr. fr., 1922 ; *La science des rêves*, tr. fr., 1926).

